منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

كلمة KALIMA

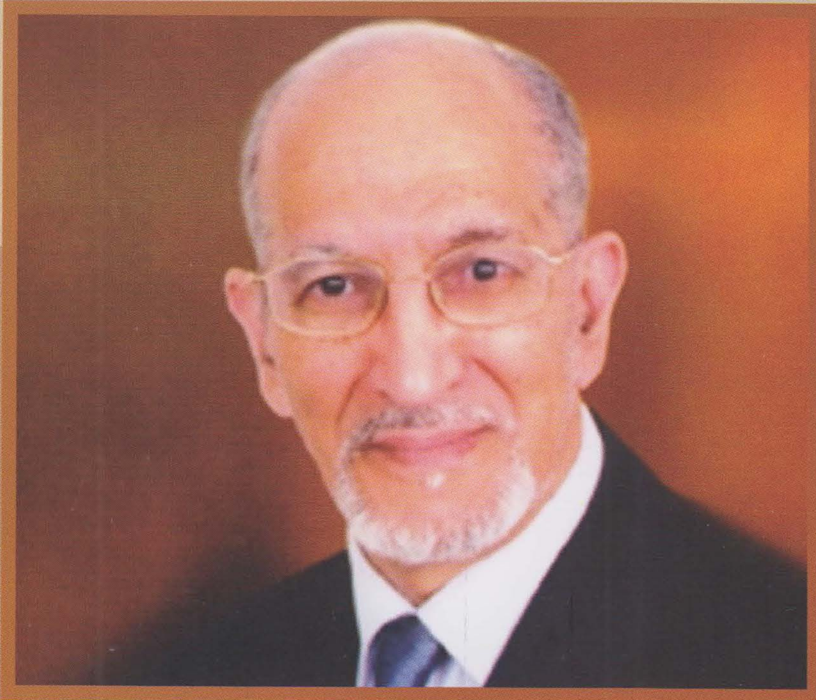
دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

محمد الشبة

عوائق الإبداع الفلسفي العربي

حسب طه عبد الرحمن



مسائل فلسفية

عوائق الإبداع الفلسفي العربي

حسب طه عبد الرحمن

طبع في لبنان

عوائق الإبداع الفلسفي العربي

حسب طه عبد الرحمن

محمد الشبـة



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

دار الأمان
الرباط

كلمة
Kalima

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى: 1437 هـ - 2016 م

ردمك 978-614-02-1346-3

ردمك 978-9938-90-265-5



كلمة للنشر والتوزيع
12 نهج بيروت، 2080 أريانة - تونس
الهاتف: 0021671703355 - الفاكس: 0021671706253
البريد الإلكتروني: info@kalima-edition.com



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

إهداء

إلى الوالدين الكريمين

إلى زوجتي مونية

«لم ننشغل في ممارستنا الطويلة للفلسفة بشيء مثلما شغلنا بالبحث عن الطريق الذي يوصل إلى تحصيل القدرة على الإبداع الفلسفي، هذا الإبداع الذي طالما تساءل المشتغلون بالفلسفة، شرقا وغربا، عن نصيب المسلمين والعرب منـــه؛ فتيقنا، بعد طول نظر وزيادة اعتبار، بأن الإبداع ليس أعسر في الفلسفة منه في غيرها من مجالات المعرفة الإنسانية، وإنما عسره على طالبيه من المســـلمين العرب آت من كونهم سلكوا إليه طريقا لا يؤدي إليه، فلا ينفعهم ما يبذلون في سبيله من عظيم الطاقات ولا ما يصرفون لأجله من طويل الأوقات، فأردنا أن ندلهم على معالم الطريق الذي ظهر لنا أنه يوصلهم إلى مطلوبهم من غــير تبذير للجهد ولا تبديد للزمن.»

طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة،
المركز الثقافي العربـــي، الطبعة الأولى 1995، ص507.

المحتويات

مقدمة

«"فقه الفلسفة" مصطلح واضح الدلالة لا يفيد إلا معنى "المعرفة العلمية بالفلسفة" [كما] يجعل العمل جزءا من العلم.»

طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، ص37.

لقد تميز المشروع الفكري للمفكر المغربي طه عبد الرحمن باختراعه لعلم جديد سماه بـ "فقه الفلسفة"، وهو علم أراده أن يهتم بدراسة الفلسفة دراسة علمية، وذلك من أجل الكشف عن خصائصها والقوانين المتحكمة فيها. وقد تحدث طه عبد الرحمن عن الفلسفة باعتبارها جملة من الظواهر التي يتعين أن نضع لها علما يدرسها، مثلما هو الأمر بالنسبة للظواهر الإنسانية التي وضعت لها علوم تهتم بدراستها وفقا لمناهج محددة. وهكذا ففقه الفلسفة هو علم له موضوع محدد هو الفلسفة نفسها، كما يعتمد على مناهج مقررة في دراسة ذلك الموضوع، مستهدفا من وراء ذلك تحقيق مجموعة من الغايات والمنافع، مثله في ذلك مثل العلوم الاجتماعية والنفسية وغيرها.

ويحدد طه عبد الرحمن موضوع فقه الفلسفة بقوله إن «موضوع فقه الفلسفة هو دراسة الفلسفة من الخارج، تعبيرا ومضمونا وسلوكا، كما هي دراسة العالم لظاهرة معرفية ما، حتى يقف العربي على مختلف الكيفيات التي يضع بها الفيلسوف مفاهيمه وتعاريفه وأدلته ويكون بها أحكامه وحقائقه، مطبقا لها في حياته، إن زيادة أو نقصانا.»[1] ومن هنا فقد رأى طه أنه «يتعين علينا أن ننظر في

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، أبريل 2000، ص72-73.

الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة رصدا ووصفا وشرحا.»[1] وهذا العمل هو الذي يضطلع به فقه الفلسفة، والذي هو بمثابة علم للفلسفة كنصوص وكظاهرة معرفية تنبثق عنها أفعال وسلوكات معينة، وتظل الغاية القصوى من هذه الدراسة هو إقدار الدارس على اكتساب وممارسة فعل التفلسف العميق والمبدع، لأنه لا يمكن إتقان أي صناعة إلا بالوقوف عند قواعدها والأدوات التي تنبني من خلالها مادها، وهذا هو حال صناعة الفلسفة أيضا، كصناعة عقلية ولغوية.

وقد برر الأستاذ طه اختياره لمصطلح "الفقه" بدل "العلم" أو "الدراسة" أو "المعرفة"، في كون هذا المصطلح يتضمن في استعماله الطبيعي معنى المعرفة المرتبطة بالتطبيق. ولهذا فهو يعتقد، خلافا لما هو سائد، أن الفلسفة ليست فكرا نظريا مجردا، بل إنها فكر مرتبط ضرورة بالسلوك والعمل. وهذا هو السبب الذي جعله يرى أن «كلمة "الفقه" أنسب لإفادة مقصودي من كلمتي "المعرفة" و"العلم" اللتين لا تفيدان بالضرورة معنى "العمل" المطلوب لي، فقلت: "فقه الفلسفة"، و لم أقل: "معرفة الفلسفة"، ولا "علم الفلسفة".»[2]

وقد تحدث الأستاذ طه عما سماه بـ "غفلة الفيلسوف"، والتي اصطلح على تسميتها بـ "عمى الفيلسوف" أو "العمى الفلسفي" الذي «هو عبارة عن الجهل بالأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية، خطابا وسلوكا.»[3] ومعنى ذلك أن الفيلسوف يتفلسف وينتج المناهج والمضامين الفلسفية دون أن يتفطن إلى الأسباب التي جعلته ينتجها، وهو بذلك سيترك المجال لفقيه الفلسفة الذي سيتولى هذه المهمة؛ أي مهمة النظر العلمي في الأسباب المحيطة بالممارسة الفلسفية للفيلسوف. ويستخدم فقيه الفلسفة في دراسته للظواهر الفلسفية منهجا يعتمد على أدوات وآليات وإجراءات مستمدة من علوم متنوعة، كالمنطق والبلاغة وعلم اللسان والتاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار، وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم

---

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الجزء2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت 1999، ص13.

(2) نفسه، ص73.

(3) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الجزء1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، ص20.

الأخلاق وعلم السياسة. وسيكون على هذه العناصر المستمدة من مختلف العلوم أن تنتظم وتأتلف في ما بينها لكي تشكل منهجا واحدا ومنسجما، هو منهج فقه الفلسفة. ويعود سبب اعتماد هذا المنهج على معطيات مأخوذة من علوم مختلفة إلى تداخل أوجه وجوانب الظاهرة الفلسفية، والتي هي الموضوع الذي سينكب على دراسته منهج فقه الفلسفة. فنحن نجد أن ظاهرة التفلسف يتداخل فيها ما هو لغوي مع ما هو معرفي، وما هو معرفي مع ما هو تاريخي واجتماعي، وما هو ذاتي يرتبط بالفيلسوف مع ما هو موضوعي يرتبط بالسياق التاريخي ككل. ولهذا، وجب أن يغرف منهج فقه الفلسفة أدواته من ينابيع علمية متعددة، يكون بإمكانها أن تحيط بالظاهرة الفلسفية كظاهرة شمولية تكاد تعكس التجربة الإنسانية في جميع جوانبها ومناحيها.

وقد ظهر لطه عبد الرحمن أن النظر في الفلسفة «أشرف من الفلسفة، وإن المعرفة الطبيعية أوسع من المعرفة الفلسفية».[1] ونحن نجد أن «فقيه الفلسفة يشرف على دائرتها من أعلى، في حين يلج الفيلسوف بابها من أسفل.»[2] ومن هنا غدت الفلسفة موضوعا لفقه الفلسفة، وتحولت من ذات تدرس باقي المواضيع، لكي تصبح موضوعا لعلم قائم بذاته هو فقه الفلسفة.

وإذا كان فقيه الفلسفة سيضطلع بمهمة الكشف عن الأسباب التي تقف وراء إنتاج التصورات والأحكام الفلسفية المنقولة وتؤثر فيها، فإنه سيكون بإمكانه أن يستثمر ما يقابلها في المجال التداولي العربي من أجل إنتاج فلسفة عربية حية وأصيلة. وبذلك، فإن من شأن فقه الفلسفة أن يساهم في إخراج الفلسفة العربية من الجمود والتبعية والاجترار، لكي تصبح فلسفة مبدعة ومجددة، وذلك عن طريق تمكين أهلها من الوقوف على الأسباب التي تؤدي إلى الإنتاج الفكري والإبداع الفلسفي. ولعل هذا ما جعل طه عبد الرحمن يعتبر أن فقه الفلسفة، على وجه الحقيقة، هو «العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف.»[3]

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الجزء1، الفلسفة والترجمة، ص18-19.
(2) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الجزء2، القول الفلسفي، ص20.
(3) نفس المصدر، ص26.

وقد فضل الأستاذ طه استخدام مصطلح "فقه" على مصطلحات أخرى من قبيل "علم" أو "معرفة" أو "فهم" لعدة اعتبارات من بينها؛ أن لفظ الفقه يدل على العلم مع التأمل وليس على العلم فقط، ولهذا ففقه الفلسفة يسعى إلى التأمل في الظاهرة الفلسفية من أجل الكشف عن الأسباب الخفية المتحكمة فيها، والتي خفيت عن المتفلسفة لأزمان طويلة. كما يمتاز لفظ "الفقه" على لفظ "المعرفة" لجمعه بين المعرفة والسلوك، أو بين الفكر والعمل، ولهذا، إذا كانت المعرفة قد تتعلق بالفكر دون حاجة للنظر في السلوك، فإن الفقه على العكس من ذلك يشترط النظر فيهما معا. وهذا ما يجعل فقه الفلسفة يؤمن بأهمية العلاقة بين الفكر والسلوك، وبين القول والفعل، ويأخذ في دراسته للظواهر الفلسفية هذه العلاقة الأساسية بعين الاعتبار، وهذا بخلاف غالبية الدارسين والمؤرخين الذي اهتموا بالجانب النظري والفكري للفيلسوف، ولم يولوا عناية خاصة لعلاقة ذلك بأفعاله وسلوكاته العملية. ويمتاز لفظ الفقه أيضا على لفظ الفهم في كونه لا يقتصر على فهم المنطوق من الألفاظ والأقوال بل يتعدى ذلك إلى البحث في المقاصد والغايات المتوخاة منها. ومادامت هذه الغايات ترتبط بالأسباب الخفية التي تقف وراء الظواهر الفلسفية المختلفة، فإن فقه الفلسفة هو أقدر من غيره لكي يدل على التأمل في الظاهرة الفلسفية، قولا وفعلا، من أجل تحصيل علم بأسبابها الخفية. وهكذا، ف «مصطلح "فقه الفلسفة" يمتاز على نظيره الأول: "علم الفلسفة"، بكونه يقتضي الدخول في التأمل، وعلى نظيره الثاني: "معرفة الفلسفة"، لأنه يوجب طلب الوصل بين القول والفعل، وعلى نظيره الثالث: "فهم الفلسفة"، لكونه بقتضي الوقوف على الأسباب الخفية »[1] وفضلا عن هذا، يضيف طه عبد الرحمن خاصيتين أخريتين يمتاز بهما "فقه الفلسفة" هما: "العمل" و"الشرف". فلفظ "الفقه"يتخذ دلالة عملية واضحة، إذ نجد في الاصطلاح أن «علم الفقه هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية»، ولهذا يجوز أن يكون فقه الفلسفة، قياسا على فقه الدين، «هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية». وهذا يدل على أن فقه الفلسفة يربط الدليل العقلي بالفعل العملي، ويشرط صلاحية

---

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الجزء2، القول الفلسفي، ص29.

الفكر بما يمكن أن يحققه من منافع على مستوى السلوك العملي. أما في ما يخص خاصية "الشرف" التي يمتاز بها فقه الفلسفة، فإنها تأتيه من اللفظين اللذين يتكون منهما؛ إذ أن الفقه هو أشرف العلوم الدينية الإسلامية، والفلسفة هي أشرف العلوم العقلية، وبذلك يكون فقه الفلسفة قد استمد من مرتبة الشرف ما يجعله يعلو على المرتبة الشرفية للفلسفة نفسها؛ ذلك أنه فضلا عن الشرف الذي يأتيه منها، فإنه يعلو عليها بذلك الشرف الذي يأتيه من الفقه.

كما ميز طه عبد الرحمن فقه الفلسفة عن كل من التأويليات أو ما يسمى بالهيرمينوتيقا والحفريات التي اشتهر بها فوكو والتفكيكيات التي اشتهر بها دريدا، وبدون الدخول في تفاصيل الاختلافات الموجودة بين فقه الفلسفة وتلك "الفلسفيات الخطابية"، أي تلك التي تهتم بالنظر في الخطابات الإنسانية، سنكتفي بإيراد تلك الاختلافات مختصرة كما قدمها صاحبها إذ يرى «أن فقه الفلسفة يفارق التأويليات من حيث إنه علم متكامل واحد يعتمد التفسير الموضوعي ويقارن بين الخطاب والسلوك، وإنها هي، على العكس، عبارة عن فلسفات متعددة تعتمد الفهم وتطابق بين الخطاب والسلوك؛ كما أنه يفارق الحفريات من جهة أنه علم ينظر في الخطاب والسلوك معا، سالكا في هذا النظر مسالك الوصف والتحليل والتفسير، وأنها هي، على خلاف ذلك، فلسفة وصفية لا تعلق لها إلا بالخطاب؛ وأنه أخيرا يفارق التفكيكيات من حيث إنه نقد علمي للفلسفة بشقيها الخطابي والسلوكي، طلبا لاستخراج الآليات المتحكمة فيها، وإنما هي، في مقابل ذلك، نقد فلسفي للنص الفلسفي المكتوب، طلبا لاستخراج الآليات التي تجمع بينه وبين النص الأدبي.»[1]

وعلى العموم، يتبين مما سبق أن فقه الفلسفة هو علم يتخذ الفلسفة أو الظواهر الفلسفية، خطابية كانت أو سلوكية، موضوعا له، وهو يتناول هذا الموضوع باعتماد منهج يستمد أدواته من علوم مختلفة، كما يستهدف غاية أساسية تتمثل في إكساب المتفلسف القدرة على الإبداع الفلسفي داخل مجاله التداولي الخاص. وهكذا، فكشف فقه الفلسفة عن الآليات المعتمدة في الإنتاج الفلسفي

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الجزء2، القول الفلسفي، ص45.

ووقوفه عند التقنيات التي يستعملها الفيلسوف في إبداع المفاهيم وابتكار المضامين، من شأنه أن يجعل صاحبه ينتقل من مجرد النظر في الفلسفة ودراستها إلى مستوى التفلسف والإبداع فيها.

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية العربية قد ارتبطت بالترجمة منذ بدايتها إلى الآن، فإن طه عبد الرحمن يرى أن فقه الفلسفة سيهتم بالعلاقة الموجودة بين الفلسفة والترجمة، وذلك من أجل تبيان الآفات التي وقعت فيها الترجمات الإتباعية المختلفة، والعمل على تجاوزها عن طريق التأسيس لترجمة إبداعية يكون بإمكانها أن تسمح للمتفلسف العربي بإبداع منتوجه الفلسفي الخاص، ذلك أن إنشاء فلسفة عربية متميزة ومستقلة رهين باعتماده لمشروع "فقه الفلسفة" كلبنة أساسية في هذا الإنشاء، وهذا ما جعل الفيلسوف طه يعتقد اعتقادا جازما «بأن مشروع "فقه الفلسفة" -متى تمكنت بإذن الله من إنجاز جميع أجزائه - لبنة لا يمكن للمتفلسف العربي الاستغناء عنها إذا ما أراد أن يكون لنفسه شخصية فلسفية مستقلة تقدر على العطاء والنماء، كما أن اعتقادي جازم بأن العناية به من هذه الجهة على الأقل لا بد أن تزداد، حتى تبلغ ذروتها (...) فلست أشك في أنه سيأتي على المفكر المسلم أو العربي زمان قريب يجد فيه نفسه بين أمرين لا ثالث لهما: إما الاضمحلال وإما الإبداع.» [1] ويعتقد طه أنه لا بد لهذا الإبداع الفلسفي العربي المأمول أن يستند، على الأقل، على بعض العناصر الموجودة في مشروعه الفكري والفلسفي.

ويأتي كتابنا هذا من أجل تسليط الضوء على مناداة طه عبد الرحمن بحق العرب في الاختلاف الفلسفي، من أجل بناء فضاء فلسفي عربي له من المقومات والخصائص ما يضاهي باقي الفضاءات الفلسفية المنتمية إلى مجالات تداولية أخرى، وهو الأمر الذي لن يتأتى إلا بتجاوز جملة من العوائق التي تمنع المتفلسفة العرب من الإبداع الفلسفي. وقد قسمناه، فضلا عن المقدمة والملحق، إلى مدخل ومجموعة من الفصول:

وقد تناولنا في المدخل مفهوم القومية العربية، كما يفهمها طه عبد الرحمن ويستخدمها في مشروعه الداعي إلى الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ذلك

---

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص78.

أن سعيه إلى إنشاء فلسفة عربية حية، قد جعله ينتبه إلى أن البعض قد ينتقده من منطلق أنه قد أهمل المكون الإسلامي في دعوته إلى الإبداع الفلسفي العربي. ولذلك، فقد حاول الأستاذ طه أن يبين أن المحدد المتعلق بالقيم والمبادئ الدينية الإسلامية هو جزء لا يتجزأ من القومية العربية، وأن الإسلام والعروبة مندمجان فيها ولا يمكن أبدا الفصل بينهما، وهذا بخلاف بعض التيارات الموجودة داخل "النزعة القومية العربية" أو "القومانية" التي تفصل بينهما. وقد أثبت احتواء القومية العربية على القيم والمبادئ الإسلامية، انطلاقا من بحثه في دلالات لفظ "القوم" في القرآن الكريم، وانطلاقا كذلك من تحديده للمعنى التداولي لمفهوم القومية الذي يرتبط بوجود قوم داخل مجال تداولي معين يتميز بسيادة مجموعة من المبادئ والقيم اللغوية والدينية والمعرفية، مما يعني أن الدين هو مكون رئيسي من مكونات القومية العربية.

وخصصنا الفصل الأول لمفهوم الحوار الاختلافي لكي نبين دلالته عند طه عبد الرحمن، من حيث أن كل حوار يتطلب بالضرورة وقوع اختلاف بين المتحاورين، كما أن هذا الاختلاف لا يضر الجماعة الإنسانية في شيء إذا كان حوارا اختلافيا ونقديا ومؤسسا على مجموعة من الضوابط والشروط. ويختلف هذا الحوار الاختلافي عن ثلاثة مضادات له هي العنف والخلاف والفرقة؛ بحيث أنه حوار لا يتأسس على القوة والعنف وإنما على الحجة والإقناع، كما أنه لا ينبني على التقليد والتشهي، كما هو الأمر بالنسبة للخلاف، بل على الاجتهاد والإقناع العقلي، ثم إنه حوار اختلافي يرتكز على الإقرار بالمساواة بين الأطراف المتحاورة ويؤدي إلى أقصى حالات التوافق والائتلاف بينها، وهذا على عكس الفرقة التي تنبني على عدم المساواة وتؤدي إلى التفرقة والانشقاق. وهكذا يمثل العنف والخلاف والفرقة آفات يتعين على الحوار الاختلافي التغلب عليها، وذلك بالاستناد إلى مجموعة من الضوابط الخاصة بكل واحد منها. ويجمل طه عبد الرحمن الضوابط المانعة من آفة العنف في ثلاثة ضوابط هي: "ضابط حرية الرأي وحرية النقد"، و"ضابط الحقائق المشتركة"، و"ضابط قواعد الاستدلال". أما الضوابط المانعة من آفة الخلاف، فتتمثل في ثلاثة رئيسية هي: "ضابط واجب الإثبات"، و"ضابط الإثبات

الأنسب"، و"ضابط الاعتراض الأنسب". في حين يتطلب دفع آفات الفرقة عن الحوار الاختلافي الالتزام بثلاثة ضوابط هي: "ضابط إحكام العبارة"، و"ضابط استقامة السلوك"، و"ضابط قبول الصواب". وبالالتزام بهذه المبادئ، نكون أمام حوار عقلي اختلافي ونقدي مفيد للجماعة الإنسانية، ومبرر لحق كل قوم في ممارسة اختلافه الفلسفي مع باقي الأقوام والأمم الأخرى.

وأفردنا الفصل الثاني لمناقشة إشكالية الفلسفة بين القومية والكونية، فبينا الاعتراضات التي قدمها طه عبد الرحمن عن القول بكونية الفلسفة، سواء كانت كونية كلية كما تجلت في الفلسفة اليونانية أو كونية عالمية كما برزت في الفلسفة الأوروبية الحديثة. وقد قدم اعتراضات عامة على دعوى كونية الفلسفة تمثلت أولا في ارتباط الإنتاج الفلسفي بالإطار التاريخي والاجتماعي الذي نشأ داخله، وتمثلت ثانيا في ارتباط المضمون الفلسفي بالشكل اللغوي الذي يتشكل من خلاله، وتمثلت ثالثا في الاختلاف الحاصل بين الفلاسفة في المذاهب والمناهج والنظريات، كما تمثلت رابعا في وجود تصنيف قومي للفلسفة؛ حيث نتحدث عن "فلسفة يونانية" و"فلسفة فرنسية" و"فلسفة إنجليزية" وغير ذلك. وبالإضافة إلى هذه الاعتراضات العامة، فقد وجه الأستاذ طه اعتراضات تخص كل معنى من معنيي الكونية الفلسفية على حدة؛ فأما الكونية الكلية للفلسفة فقد اعترض عليها من منطلق أن العقل ليس واحدا لدى جميع الشعوب وفي كل العصور، بل هو مختلف ومتعدد، كما أن العقل ليس ذاتا، وإنما هو فعالية، وهذا ما يجعله يمارس وظائفه بطرق مختلفة. وأما الكونية العالمية للفلسفة فهو يعترض عليها من منطلق رفضه للفكرة القائلة بأن الفلسفة أوروبية في جوهرها، ورفضه للاعتقاد الذي ساد لدى الألمان من أنهم يمثلون الأصالة الفلسفية الأوروبية أكثر من غيرهم، ورفضه للتوظيف السياسي للفلسفة من قبل القومية اليهودية، مما أدى إلى تهويد الفلسفة وخلق فضاء فلسفي يهودي عالمي مهيمن. وانطلاقا من كل هذه الاعتراضات، العامة والخاصة، سينبه طه عبد الرحمن إلى خطورة التقليد والتبعية للفلسفة الغربية، وسيدعو إلى إبداع فلسفة قومية عربية حية تتميز بثلاث خصائص رئيسية هي: "القيام"؛ وينقسم إلى "قيام جهادي" غايته دفع الضرر عن الجماعة، و"قيام

اجتهادي" هدفه هو جلب المنفعة لها، و"القوام"(بكسر القاف)؛ وهو جملة من القيم الروحية التي تميز القومية الحية، والتي يرتكز عليها القوم في إبداعاتهم الحضارية ويسعون بهدي منها إلى تحقيق مجموعة من المقاصد والغايات، و"القومة"(بفتح القاف)؛ وهي ذلك الفعل الموجه من طرف جملة من القيم الروحية.

وبعد أن ميز طه عبد الرحمن مفهوم القومية الحية بمجموعة من الخصائص، نجده يسعى إلى وضع خطط من شأنها أن تخلص الفيلسوف العربي من التبعية للفلسفة الغربية، وتجعله يبدع فلسفة قومية متناسبة مع مقتضيات المجال التداولي العربي. وتتمثل في ثلاث خطط رئيسية هي: خطة المقاومة؛ والتي تعني ضرورة الاعتراض على المفاهيم الفلسفية المنقولة، حتى يثبت الدليل صحتها وفائدتها للمجال التداولي العربي، وخطة التقويم؛ والتي تعني العمل على وصل المفاهيم الفلسفية بالقيم العملية السائدة في المجال التداولي العربي، لجعلها تتمتع بأقصى حد من الحركية والفاعلية داخل هذا المجال التداولي الخاص. أما الخطة الثالثة، وهي خطة الإقامة، فتعني أن يعمل المتفلسف العربي على إبداع مفاهيمه انطلاقا من اشتغاله الصناعي على المفاهيم الطبيعية السائدة في مجاله التداولي الخاص، بحيث تكون مختلفة عما هو سائد في المجال التداولي الغربي.

وخصصنا الفصل الثالث للحديث عن العوائق التي تقف أمام الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، والتي ترجع عنده إلى عائق أساسي سماه ب"أسطورة الخلوص العقلي"، وهي تعني ذلك الاعتقاد السائد بأن الفلسفة تفكير عقلي خالص. وعلى العكس من ذلك، فقد اعتبر الأستاذ طه أن القول الفلسفي يتضمن جانبا إشاريا ومجازيا بالقدر الذي يتضمن جانبا عباريا وتقريريا. ولذلك، فأخذ المتفلسفة العرب بالجانب الثاني وإهمالهم للجانب الأول هو ما حال بينهم وبين الإبداع الفلسفي. كما أن هذا الإهمال هو الذي جعل الترجمة العربية للنصوص الفلسفية الغربية عقيمة وغير منفتحة على المجال التداولي العربي. ومن هنا، لا بد من تأسيس ترجمة فلسفية عربية بديلة تأخذ بعين الاعتبار الجانبين المكونين للقول الفلسفي؛ وهما الجانب العباري والجانب الإشاري. وإذا كان

القول الفلسفي ينقسم إلى أقسام ثلاثة، وهي المفهوم والتعريف والدليل، فإن طه عبد الرحمن يدعو إلى إنتاج مفهوم فلسفي عربي حي؛ عن طريق الأخذ بعين الاعتبار الجانبين الأساسيين المكونين للمفهوم، وهما الجانب الاصطلاحي العباري، والجانب التأثيلي الإشاري، وإنتاج تعريف فلسفي عربي حي؛ عن طريق الأخذ بعين الاعتبار الجانبين الأساسيين المكونين للتعريف، وهما الجانب التقريري العباري والجانب التمثيلي الإشاري، وإنتاج دليل فلسفي عربي حي؛ عن طريق الأخذ بعين الاعتبار الجانبين الأساسيين المكونين للدليل الفلسفي، وهما الجانب العباري الاستنتاجي والجانب الإشاري التخييلي. وهكذا يمكن إبداع فلسفة عربية حية، تكون قادرة على تجاوز عوائق الإبداع التي وقعت فيها الفلسفة الخالصة، عن طريق الانتباه، سواء أثناء الترجمة أو الإنتاج، إلى ما تتضمنه النصوص والأقوال الفلسفية من جانبين مزدوجين؛ يتضمن أحدهما ما هو عباري واصطلاحي وتقريري واستنتاجي من جهة، ويتضمن الآخر ما هو إشاري وتأثيلي وتمثيلي وتخييلي من جهة أخرى. وهذه العناصر المرتبطة بالجوانب التأثيلية والتمثيلية والتخييلية هي التي من شأنها أن تمنح للفلسفة عناصر الإبداع والحياة والديمومة، أما الاقتصار على مقابلاتها فهو ما يجعل الفلسفة الخالصة تحكم عل نفسها بالعقم والموت والجمود.

وأفردنا الفصل الرابع للحديث عن موانع الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، وتقديم تصوره الخاص للكيفية التي ينبغي بواسطتها التغلب على تلك العوائق المانعة من الإبداع. وقد قسم الإبداع إلى ثلاثة أنواع هي: الابتكار والاختراع والإنشاء، وحاول أن يجيب عن الإشكال المتعلق بالإبداع الفلسفي العربي، والمتمثل في كيف يمكن للمتفلسف العربي أن يبتكر ويخترع وينشئ فلسفيا؟ ولن يتأتى الإبداع الفلسفي إلا بالتغلب على موانعه، وهي موانع تتفرع عن مانع رئيسي يتمثل في الاعتقاد المتمثل في اعتبار أن الفلسفة تفكير عقلي خالص، أو ما يسميه الأستاذ طه بأسطورة الفلسفة الخالصة. ويكمن المانع المتعلق بالابتكار الفلسفي في تقديس المتفلسف العربي للقول الفلسفي المنقول؛ ذلك أن الابتكار هو منح صورة جديدة لمضمون القول الفلسفي، وإذا حافظ المتفلسف

العربـي على القول الفلسفي المنقول كما هو، لفظا ومضمونا، يكون قد وقع في تقديسه، ومنعه هذا التقديس من أن يكون متفلسفا مبتكـرا. وقـد أدى النقـل اللفظي الحرفي إلى التطويل اللغوي، بينما أدى النقل المضموني الكلي إلى التـهويل المعرفي، مما لزم معه تجاوز ذلك عن طريق الأخذ بخطابية القول الفلسفي وجعلـه قولا يراعي طبيعة المتلقي العربـي. ويتجلى المانع الخاص بالاختراع الفلسـفي في مانع الإعجاز، والذي مفاده أن يعتبر المتفلسف العربـي أن القـول الفلسـفي المنقول هو قولا معجزا من الصعب عليه أن يأتي بمثلـه. وإذا كـان الاختـراع الفلسفي هو إبداع يحصل من غير معطى سابق، فإنـه يـتعين علـى المتفلسـف العربـي أن يخترع فلسفيا عن طريق الأخذ ببيانية الخطاب الفلسـفي، وذلـك بالعمل على صياغته ونقله إلى المتلقي العربـي بما يناسـب مقتضـيات اللسـان العربـي، كما أن عليه أن يعمل على وصل القول الفلسفي بـالقول الطبيعـي؛ وذلك بأن يعمل على الانطلاق من اللغة الطبيعية السـائدة في مجالـه التـداولي، ويرتقي بها إلى مستوى التفكير الفلسفي المجرد. أما المانع المتعلق بالإنشاء الفلسفي فيتجلى في قول البعض باستقلال المضمون الفلسفي عن شكله اللغوي، وهو مـا يرفضه طه عبد الرحمن لكي يعتبر على العكس من ذلك بأن الإنشاء الفلسفي هو إبداع لا يمكن أن نفصل فيه المضمون المعرفي عن الشكل اللغوي الذي يصاغ من خلاله، وبالتالي لا يوجد مضمون فلسفي مجرد ومستقل عن الشكل اللغوي الذي انبنى من خلاله. وانطلاقا من هنا، يتعين على المتفلسف العربـي، لكـي يكـون مبدعا ومنشئا، أن يدرك أن النص الفلسفي العربـي لا يمكنه أن يكتب إلا وفـق خصائص البلاغة العربية. فالتداخل الحاصل بين المعنى واللفـظ، يجعـل الألفـاظ والتراكيب اللغوية تساهم بشكل أساسي في خلق المضامين والأفكار وإنشـائها. وهذا ما يمكنه أن يتيح للمتفلسف العربـي أن يبدع نصوصا فلسفية، بالاسـتناد إلى ما توفره له البلاغة العربية من إمكانيات غنية في التركيب اللغـوي للأفكـار والمعاني الفلسفية.

وعلى العموم، فإن الإبداع الفلسفي العربـي لا يكون ممكنـا إلا بمقاومـة العوائق الثلاثة المتمثلة في تقديس القول الفلسفي المنقول، واعتباره شيئا معجـزا،

والقول باستقلال المضمون فيه عن الشكل. ولذلك، لن يكون الابتكار الفلسفي ممكنا إلا عن طريق إدراك أن القول الفلسفي خطاب يتوجه إلى متلقي معين، وعليه أن يصاغ وفق ألفاظ ومعاني تناسب ما هو معروف لدى المتلقي العربي، كما لن يكون الاختراع الفلسفي ممكنا إلا عن طريق إدراك بيانية القول الفلسفي، والعمل على ربطه باللغة الطبيعية العربية، ثم لن يكون الإنشاء الفلسفي ممكنا إلا عن طريق إدراك كتابية القول الفلسفي، مما يقتضي من المتفلسف العربي أن يستثمر الإمكانات الهائلة التي تتيحها له البلاغة العربية من أجل ممارسة فعل التفلسف.

أما الفصل الخامس، فقد سلطنا فيه الضوء على مظاهر وأسباب آفة التقليد في الفلسفة المغربية من منظور طه عبد الرحمن. فنحن نجده يعتبر أن المتفلسفة المغاربة قد وقعوا تحت طائلة تقليد المنقول الفلسفي، بحيث أن كل واحد منهم يقلد مذهبا فلسفيا بعينه؛ كالشخصانية أو الوجودية أو التاريخانية أو الاختلافية أو غير ذلك. كما يعتبر أن الترجمة الإتباعية هي السبب الرئيسي الذي يقف وراء آفة تقليد المنقول الفلسفي الغربي من طرف المتفلسفة المغاربة. ويميز فيها بين ثلاثة أنماط؛"النمط الترجمي الغربي" الذي وقع تحت آفة تقديس القول المنقول، و"النمط الترجمي الفرنسي" الذي وقع تحت آفة الحرفية في النقل، و"النمط الترجمي العربي" الذي وقع تحت آفة الحرفية اللفظية والحرفية المضمونية معا. كما يميز في الترجمة الفلسفية العربية بين ثلاثة أنواع؛ هي الترجمة التحصيلية التي تؤدي إلى التطويل اللغوي، والترجمة التوصيلية التي تؤدي إلى التهويل المعرفي، والترجمة التأصيلية التي تراعي مقتضيات المجال التداولي العربي في نقلها للمنتوج الفلسفي الأجنبي، وبالتالي فهي ترجمة إبداعية سيكون بإمكانها أن تتجاوز الآفات التي وقعت فيها الترجمتين السابقتين، كما سيكون بإمكانها أن تتيح للمتلقي العربي وسائل التفلسف وتفتح المجال أمامه من أجل الإنشاء والإبداع. ولن تؤدي بنا الترجمة الإتباعية إلا إلى "حداثة فلسفية جامدة"، تجعل المتفلسف العربي يدور في فلك الغير ويجتر ما يوجد عنده، أما الترجمة الإبداعية فهي التي من شأنها أن تجعلنا نبلغ "حداثة فلسفية حية"، مادامت تربط التفلسف بالمجال التداولي المغربي،

وتبث فيه إشكالات واستدلالات مستمدة من المقومات الموجودة في هذا المجال التداولي الخاص. وقد قدمنا في آخر هذا الفصل نموذجا تطبيقيا للترجمة الفلسفية، يتعلق بجملة لأحد رواد الفلسفة المغربية الحديثة هو محمد عزيز الحبابي. وقد أراد طه عبد الرحمن أن يبين من خلال هذا النموذج التطبيقي، كيف يمكن للترجمة التأصيلية الإبداعية أن تتجاوز الآفات والمزالق التي وقعت فيها الأشكال المختلفة للترجمة الإتباعية، وتتمكن بالتالي من التأسيس لحداثة فلسفية حية، وفتح المجال لإبداع كونية فلسفية منفتحة.

وقد أنهينا الكتاب بملحق قدمنا خلاله تأملاتنا التساؤلية حول مفهوم "السؤال المسؤول" عند طه عبد الرحمن. ذلك أننا نجد هذا الأخير يميز بين نوعين رئيسيين من السؤال في تاريخ الفلسفة؛ أحدهما هو "سؤال الفحص" الذي يختص به الطور اليوناني القديم، والآخر هو "سؤال النقد" الذي تميز به الطور الأوروبي الحديث، ونجده يدعو إلى ضرورة تجاوز هذين الشكلين من السؤال من أجل بلوغ شكل ثالث يتجاوزهما معا، وهو "السؤال المسؤول" الذي يسعى من خلاله طه عبد الرحمن إلى التنظير لحداثة أخلاقية تتأسس على سؤال مسؤول وأخلاقي. وقد وقفنا في هذا الملحق عند وجاهة هذا النقد الذي وجهه الأستاذ طه لسؤال الفحص السقراطي وسؤال النقد الكانطي، كما تساءلنا عن مدى وجود شروط تاريخية عربية كفيلة بجعلنا نبلغ هذه الحداثة الأخلاقية المأمولة.

مدخل

مفهوم القومية العربية

«ومتى تقرر أن "القومية العربية" لا تعدو كونها هي "التداولية العربية"، وأن هذه التداولية متشبعة بالثقافة الإسلامية إلى حد بعيد، حتى لا انفصال للخاصية العربية عن الخاصية الإسلامية، ظهر أن مسمى "الفلسفة العربية" لا يمكن إلا أن يتداخل مع مسمى "الفلسفة الإسلامية"، وأن تزدوج القومية التي تنطوي عليها الأولى بالكونية التي تنطوي عليها الثانية، ولاسيما أن نزول الدين الإسلامي باللسان العربي جعل منه لسان كل المسلمين.»

طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص200.

لقد خصص طه عبد الرحمن أحد كتبه من أجل الدعوة إلى "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"[1]، والتي تعني أن من حق العرب أن تكون لهم فلسفة قومية خاصة بهم تميزهم عن غيرهم من الأقوام الأخرى، كما أن لتلك الأقوام أيضا نفس الحق في أن تتفلسف وتمارس اختلافها الفلسفي انطلاقا من القيم والمبادئ السائدة في مجالها التداولي الخاص. وهكذا، سيكون بالإمكان أن تنشأ فلسفات قومية متنوعة ومختلفة عن بعضها البعض، وتتحاور في بينها حوارا اختلافيا من شأنه أن يثري الساحة الفلسفية العالمية، ويمنع من هيمنة فلسفة واحدة مفروضة بالقوة والسلطان على باقي الأمم والأقوام الأخرى.

(1) يتعلق الأمر بكتاب طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي.

وحيث أن الدعوة إلى الحق العربي في الاختلاف الفلسفي يترتب عنه القول بفلسفة قومية عربية، فإن طه عبد الرحمن قد انبرى للرد على شبهة توقع من بعض القراء والمتتبعين لأعماله أن يوردها عليه، وهي التي سماها بـ "شبهة الفكر الفلسفي الكبرى" نظرا لأن لها علاقة بالدين الذي يتواجد في مقام كبير عند غالبية الأمم والشعوب. وقد صاغ هذه الشبهة كما يلي:

«لو صح ما تدعون من وجوب اعتبار العنصر القومي في وضع الفلسفة العربية، لوجب التخلي عن اعتبار العنصر الإسلامي في هذا الوضع، لأن خصوصية العنصر القومي وعمومية العنصر الإسلامي ضدان لا يجتمعان، وأنتم بادعائكم هذا إنما تدعون إلى وضع فلسفة عربية غير إسلامية.»[1]

وسيتبين من خلال الرد الذي يوجهه الأستاذ طه إلى هذه الشبهة، أنه سيحاول أن يقدم تصوره الخاص لمفهوم القومية العربية، يختلف عن التصورات السائدة حولها، بحيث أنه سيتحدث عن قومية عربية حية تحتضن العناصر الإسلامية داخلها، وهذا بخلاف هؤلاء الذين يفصلون بين العروبة والإسلام في تحديدهم لمفهوم القومية العربية.

وهكذا، فقد سعى طه عبد الرحمن إلى الرد على تلك الشبهة وتقديم مفهومه الخاص للقومية العربية، وذلك بالانطلاق أولا من الاستعمال القرآني لمفهوم "القومية"؛ حيث تم استخدام لفظ "القوم" في خمسة وثمانين وثلاثمائة موضع في القرآن، وهو يدل إما على الأمة التي هي جماعة كبيرة أو على الملأ الذي هو جماعة صغيرة داخل الأمة. وقد يرتبط ذكر القوم في القرآن الكريم بأفعال حسنة أو بأفعال قبيحة، مما جعل طه عبد الرحمن يرى أنه يتعين أثناء توظيفنا الفلسفي لمفهوم القومية أن نربط بينها وبين الفاعلية، كما يتعين أن نربط بين القوم والفعل. كما بين ارتباط القومية بالنبوة في القرآن؛ إذ أن كل نبي يرسل إلى قوم مخصوصين، أي إلى جماعة تجمع بين أفرادها روابط عرقية ولغوية وثقافية، بحيث يمكن القول «بأن القومية شرط في وجود النبوة، فلا نبوة بغير

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2009، ص193.

قوم.»[1] وترتبط القومية أيضا بالأخوة في القرآن؛ إذ تم اعتبار أن النبـــي هو بمثابة أخ لأفراد قومه، وذلك حتى ولو أنكروا رسالته، مما يبين أن الأخـــوة القوميـــة لا ترتكز بالضرورة على عنصر الدين. كما ترتبط القومية في القرآن بعنصر اللغة؛ إذ خاطب كل نبـــي قومه بلغتهم الخاصة التي يفهمونها ويتداولونها بينـــهم، بحيـــث تصبح اللغة شرطا أساسا في تبليغ النبوة.

ومادام أن تبليغ الدعوة الإسلامية لا يكون إلا بواسطة اللغة، فقد اختـــار الله تعالى أن تكون اللغة العربية هي لغة النبـــي محمد -عليه الصلاة والسلام- الـــتي يبلغ بها رسالته الدينية إلى قومه وإلى الناس أجمعين. وهذا يبين أن مفهوم القومية في القرآن لا يتعارض مع مفهوم الكونية الدينية؛ إذ جعلت الدعوة الدينيـــة اللســـان العربـــي، الحامل للقومية العربية، يصل إلى مستوى الكونية والعالميـــة، بحيـــث لا يمكن لأي مسلم أن يتعبد إلا باستخدام اللسان العربـــي.

ومن ناحية أخرى، يقدم طه عبد الرحمن لمفهوم القومية معـــنى تـــداوليا؛ إذ أن تواجد القوم يكون داخل مجال معين يتكون من مجموعة من المبادئ الدينية والفكريـــة واللغوية. ولهذا فمبادئ العقيدة الدينية الإسلامية هي جزء لا يتجزأ مـــن مقومـــات وخصائص القومية العربية، مما يعني أن الحديث عن قومية عربية «لا يزيد عن كونـــه قولا بوجود مجال تداولي عربـــي مخصوص كما لغيرهم مجالهم التداولي الخاص بهـــم: فالعرب يتكلمون لغة القرآن ويتذكرون تاريخهم الإسلامي، ويتناقلون معرفة تـــداخل فيها العقل والشرع، والنظر والعمل، ويتعاملون وفق أعراف وعادات اجتماعية معينة، ويؤمنون بالله؛ والقلة القليلة التي لا تؤمن – مع أنها تستعمل نفس اللغة وتحمل نفـــس التاريخ، وتملك نفس المعرفة المتداخلة، وتتصرف بنفس العادات- فهـــي كالاســـتثناء الذي لا تنخرم به القاعدة، بل تتأكد به تأكيدا.»[2]

وهكذا، فإن ارتباط القومية العربية بالتداولية العربية يجعلها متضمنة للمبادئ والقيم الإسلامية، مما ينتج عنه تداخل بين ما يسمى بالفلسفة العربية وما يســـمى

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربـــي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربـــي، الطبعة الثانية 2009، ص195.

(2) المصدر نفسه، ص198.

بالفلسفة الإسلامية، ويجعل الخصوصية الموجودة في الفلسفة القومية العربية تأخذ ذلك الطابع الكوني الذي يوجد في الفلسفة الإسلامية. ولهذا تحدث طه عبد الرحمن عن قومية عربية حية ومنفتحة، تنبني على آليات في العمل هي عبارة عن خطط ينهجها كل قوم في الدفاع عن أنفسهم، سواء كانوا عربا أو غيرهم، والمتمثلة في مقاومة كل ما يضرهم وتقويم كل ما ينفعهم وإقامة ما يميزهم عن غيرهم. وتختلف هذه القومية الحية والمنفتحة على ما يوجد لدى الآخر وما يأتي به المستقبل، عن "القومانية" أو "النزعة القومية" المنغلقة والمتعصبة لماضي ثقافة قوم بعينهم.

وإذا كانت الفلسفة العربية تتأسس على مثل هذه القومية الحية التي يعتبر الدين أحد مقوماتها الرئيسية، فإنه لا بد لتلك الفلسفة أن تعالج قضايا وإشكالات باعتماد مفاهيم وأساليب استدلالية هي نفسها الموجودة في ما يسمى بالفلسفة الإسلامية. وهذا ما يجعل الفلسفة العربية تتضمن من عناصر العروبة بقدر ما تتضمن من عناصر الإسلام. وإذا كانت "النزعة القومية" أو "القومانية" تفصل بين العروبة والإسلام، فإن القومية الحية كما ينظر لها طه عبد الرحمن تربط بينهما؛ إذ أن المجال التداولي الذي تنتمي إليه القومية العربية هو مجال متشبع بالقيم والمبادئ الدينية الإسلامية، كما أن الإسلام نفسه قد ظهر بصورة القومية العربية وتغلغل وانتشر بواسطة اللسان العربي.

الفصل الأول

مفهوم الحوار الاختلافي

«إن الاختلاف في الرأي لا يسوى بالعنف، وإنما يسوى بالحوار، ولا هو أيضا يؤول إلى الخلاف، وإنما يؤول إلى الوفاق، ولا هو أخيرا يتسبب في الفرقـــة، وإنما يتسبب في الألفة.»

طه عبد الرحمن، الحق العربـــي في الاختلاف الفلسفي، ص46.

من الدعاوي أو الأطروحات التي يسعى طه عبد الرحمان إلى الدفاع عنها في مشروعه الفكري، نجد تلك الأطروحة المتمثلة في دعوته إلى الإقرار بـــــ "الحـــق العربـــي في الاختلاف الفلسفي"، وسيحتم هذا الحق في الاختلاف على الفلاسفة العرب الدخول في حوار فكري وفلسفي مع فلاسفة الأمم والأقوام الأخرى، وهو حوار اختلافي يتميز بمجموعة من الخصائص والضوابط التي سنكشف عنها مـــع الفيلسوف المغربـــي طه عبد الرحمن.

1- الحوار والاختلاف:

تأتي ضرورة الحوار عند الأستاذ طه من كون الحقيقة ليست واحدة، كمـــا يعتقد عادة، كما أن الطرق المؤدية إليها هي نفسها متعددة، «وحيثما وجد التعدد في الطرق، فثمة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بها.»[1] كما يفيد الحـــوار في تقليص مساحة الخلاف بين المتحاورين، ويجنبهم الفرقة والنزاع، كما يجعل كـــل طرف يسعى إلى تجنب الهفوات والأخطاء التي ارتكبها، وبالتـــالي اتخـــاذ الحـــوار كمناسبة لتعزيز فكره وتقويته وفتحه على آفاق واسعة. ولهذه الأسباب، فإن مـــن

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، أبريل 2000، ص4.

«يغلق باب الحوار أو يخل بأدبه يميت في نفسه روح العقلانية النافعة، والعقلانية النافعة هي تلك التي تكون ثمرة الامتحان بواسطة الأدلة من جانبين اثنين على الأقل، ومن يميت هذه الروح يقطع الأوردة التي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحنة، فيحرم نفسه من إمكان تصحيح آرائه وتوسيع مداركه، فيضيق نطاق عقله ويتسع نطاق هواه.»(1) ومن هنا يصبح هذا الشخص بانغلاقه هذا غير مفيد للجماعة التي ينتمي إليها، بل إنه يميت روح الجماعة الصالحة التي تنبني على الشورى والحوار. ونحن في أمس الحاجة في مجتمعاتنا العربية الإسلامية «إلى هاتين الروحين المتكاملتين: "الروح العقلانية النافعة" و"الروح الجماعية الصالحة" اللتين تورثهما الممارسة الحوارية الحاصلة على شرائطها المعلومة.»(2)

وسنحاول مع طه أن نتعرف على مجموع الخصائص والشروط التي تجعل الحوار نافعا ومثمرا، للذات والآخر. فنحن نجده ينطلق، في محاولته لطرح الإشكال الخاص بالحوار الاختلافي، من اعتبار أن "الحوار" و"الاختلاف" حقيقتان كلاميتان لا بد من الإقرار بهما؛ ذلك أن "الأصل في الكلام هو الحوار"، إذ لا يمكن الحديث عن الكلام إلا بين طرفين اثنين سواء كانا فردين أو جماعتين، كما أن "الأصل في الحوار هو الاختلاف"، إذ لا يدخل الطرفان في حوار بينهما إلا إذا كان بينهما اختلاف يسعيان إلى إزالته من خلال ما يقدمه كل واحد منهما من أدلة لتعزيز فكرته، وإقناع الطرف الآخر بدعواه أو أطروحته.

وكعادته في الكتابة والتأليف، فقد حاول طه عبد الرحمن أن يدفع الاعتراضات الممكنة عن هاتين الحقيقتين الكلاميتين؛ فبين بطلان اعتراض أول متمثل في القول بأن الفرد قد يتحدث مع نفسه، وذلك من جانبين؛ أولهما أن "الكلام مع النفس" هو حقيقة متفرعة عن حقيقة أصلية هي "الكلام مع الغير"، وذلك عن طريق المماثلة بينهما، فنجعل كلامنا مع أنفسنا شبيها بكلامنا مع الغير، وثانيهما أن الكلام مع الذات هو حوار بين ذاتين مختلفتين خلقيا (بضم الخاء)، وإن كانتا متشابهتين خلقيا (بفتح الخاء)، ونحن نعلم أن الحوار بين الناس هو حوار

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص6-7.
(2) نفسه، ص7.

حول الأفكار والمشاعر التي يعتبر الإنسان مسؤولا عنها، وليس حوارا حول الخلق (بفتح الخاء) الذي هو من اختصاص الخالق، وتنتفي مسؤولية الإنسان عنه. كما بين طه عبد الرحمن بطلان اعتراض ثان متمثل في القول بأن الحوار قد يكون حول آراء متفق عليها، وهو ما قد يسمى بالحوار الاتفاقي، وآية بطلانه أنه حوار يتفرع عن حوار آخر يمكن تسميته بالحوار الاختلافي. ولذلك فالأصل في الحوار هو الاختلاف، لأن الاتفاق نفسه قد يأتي كنتيجة لاختلاف المتحاورين حول قضايا أو مسائل تعددت تصوراقم حولها في البداية، وانتهى الحوار بعد ذلك إلى حصول اتفاق حول بعض النتائج المتعلقة بها. كما قد يحصل الاتفاق من الاختلاف عن طريق المقابلة، ذلك «أن المقابلة نوع راسخ من الاختلاف، فتكون قد قابلت علاقتك بمن يوافقك بعلاقتك بمن يخالفك.»[1] بالإضافة إلى هذا، فالحوار الاختلافي يطغى على الحوارات والنقاشات التي تجري بين الناس، سواء في حياقم اليومية أو في خطاباقم السياسية والفكرية والفنية وغيرها.

ومن كل هذا ينتهي طه عبد الرحمن إلى نتيجة أساسية تتمثل في التأكيد على الترابط القوي بين الحوار والاختلاف، مما يجعل "الحوار الاختلافي" يطغى على مختلف استعمالات لفظ "الحوار"، ويجعل الاختلاف حاضرا بقوة حيثما وجد شخصان يتحاوران.

2- إشكال الحوار الاختلافي: الجماعة والمنازعة.

وبعد أن بين الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أن الأصل في الكلام هو الحوار، وأن الأصل في الحوار هو الاختلاف، نجده ينتهي إلى نتيجتين ضروريتين سيترتب عنهما إشكال فكري يحتاج إلى جملة من التوضيحات، من أجل البحث عن جواب أو حل ممكن له.

فأما النتيجة الأولى، فتتمثل في أن الكلام لا يستقيم مع الواحد وإنما يستلزم وجود الجماعة، وقد تتمثل هذه الجماعة في فردين أو حزبين أو مجتمعين أو دينين

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2009، ص29.

أو حضارتين أو غير ذلك، في حين تتمثل النتيجة الثانية في أن الحوار يتطلب بالضرورة وجود المنازعة والاختلاف، لا وجود الموافقة والاتفاق. ومن هاتين النتيجتين نكون أمام إشكال أساسي يطرح نفسه بإلحاح، وهو: «كيف يجوز عقلا أن يجتمع في الحوار مقتضى "الجماعة" ومقتضى "المنازعة"؟ أليس ينظر إلى الجماعة على أنها تقتضي الألفة والتعارف، في حين أن المنازعة تضادهما؟ وعلى العكس من ذلك، أليس ينظر إلى المنازعة على أنها تقتضي المنافرة والمناكرة في حين أن الجماعة تضادهما؟... فكيف إذن يكون الحوار في ذات الوقت جماعيا ونزاعيا؟»[1]

3- محاولة لحل هذا الإشكال: الاختلاف النقدي في مقابل العنف والخلاف والفرقة:

وفي معرض محاولته لحل هذا الإشكال الخاص بالحوار الاختلافي النقدي، نجد طه عبد الرحمن يسعى إلى تبيان أنه من الممكن أن تجتمع "المنازعة" و"الجماعة" في الحوار؛ فيكون حوارا اختلافيا مفيدا للمجتمع الإنساني، وضامنا لوحدة الجماعة أكثر مما هو مهدد لها.

ومن أهم أنواع هذا الحوار الاختلافي، يورد طه عبد الرحمن ذلك الذي يسميه المعاصرون بـ "الحوار النقدي" أو "الحوار العقلي" أو "الحوار الإقناعي"، وقد سماه الأستاذ طه بـ "الحوار الاعتراضي"، وهو ما كان قدماء المسلمين يسمونه بـ "المناظرة". ويتأسس هذا النوع من الحوار على النقد والاعتراض المتبادل بين الطرفين المتحاورين، مما يستدعي من كل واحد منهما تقديم أدلة وحجج للدفاع عن أطروحته وإقناع الآخر بها.

وبعد تعريفه للحوار النقدي أو الحوار الاختلافي، قدم طه عبد الرحمن ثلاث مقابلات من أجل توضيح التوافق الحاصل بين عنصري "الجماعة" و"المنازعة" في هذا الحوار العقلي المثمر. فبالنسبة للمقابلة الأولى، فهي تلك الموجودة بين الاختلاف النقدي والعنف؛ حيث أن هذا الأخير لا يصلح كأداة للحسم في

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص31-32.

الاختلاف الحاصل في الرأي بين الأطراف المتنازعة، ما دامت القوة تتعارض مع الحجة والدليل العقليين. وقد يكون العنف شديدا أو خفيفا؛ وينقسم الأول إلى عنف مادي قمعي، وآخر معنوي يتمثل في الكلام الذي يلحق أضرارا أخلاقية بالغير. كما قد يكون العنف خفيفا، يتم فيه اللجوء إلى طرف ثالث من أجل الحسم في الاختلاف، ما دام أن الطرفين المتنازعين عاجزين عن إزالة الاختلاف الحاصل بينهما، وهذا العجز هو ما يجعلهما يشعران بنوع من العنف اللطيف الممارس عليهما.

وعلى العموم، فرفع الاختلاف لا يكون بالقمع والعنف، وإنما يحصل بالإقناع والمحاجة. ومن هنا فالمنازعة المضادة للجماعة هي تلك التي تستخدم فيها القوة والعنف، مما يؤدي إلى التفرقة والانشقاق بين صفوفها، أما المنازعة القائمة على الحجة والإقناع فهي مفيدة للجماعة البشرية، وتعتبر عاملا من عوامل تماسكها وتطورها.

أما المقابلة الثانية فهي تلك القائمة بين الاختلاف النقدي والخلاف؛ حيث أن الأول يرتكز على تقديم كل طرف لأدلة ذاتية -صادرة عن الذات- من أجل الدفاع عن رأيه، أما الثاني فهو الذي يتم فيه الاستناد إلى التقليد أو التشهي؛ أي أن الرأي يبنى فيه على أدلة مستمدة إما من الغير، وهذا هو التقليد، أو قائمة على مجرد الرغبة المفتقدة إلى الأدلة العقلية، وهذا هو التشهي.

وهكذا فالخلاف يكون في الآراء التحكمية التي تنبني على التقليد أو التشهي، ومن ثم فهو تنازع لا اجتهاد فيه، ولا تعقل معه، مما يجعله متناقضا مع الاختلاف الذي يكون التنازع فيه قائما على تقديم آراء مدللة تدليلا ذاتيا، لا تشهي ولا تقليد فيها. وهذا ما يجعل التنازع الاختلافي مفيدا للمجتمع، ويجعل المنازعة غير متعارضة مع الجماعة، وذلك على عكس التنازع الخلافي الذي يعتبر مضرا للمجتمع، وملحقا لشتى أنواع الأذى والتفرقة به. ولذلك وجب تزكية الاختلاف وتوفير مختلف الأسباب لتوطيد دعائمه داخل الجماعة البشرية.

ونأتي الآن إلى المقابلة الثالثة القائمة بين الاختلاف النقدي والفرقة (بضم الفاء)، حيث نجد طه عبد الرحمن يحدد معنيين اثنين للفرقة؛ أحدهما يشير إلى

وجود تفاوت وعدم مساواة بين الأفراد، فيتمتع بعضهم بامتيازات أكثر من الآخرين، وثانيهما يشير إلى وجود انشقاق في صفوف الجماعة، بحيث يسلك كل طرف مسلكا مخالفا للآخرين، غير مبال بالإنصات إليهم أو التحاور معهم، وذلك كما قد يحدث أوقات الأزمات الاقتصادية والفتن الاجتماعية.

وهكذا فالفرقة مخالفة ومناقضة للاختلاف النقدي الذي يتساوى فيه الطرفان المتحاوران، ويكون الهدف المشترك بينهما هو الوصول إلى الصواب. كما أن سعيهما إلى مثل هذه الغاية المشتركة يحول دون حصول انشقاق بينهما، بل إنه يؤدي إلى حصول تقارب في الرأي بينهما.

ومن هنا فالمنازعة القائمة على الفرقة والانشقاق وعدم المساواة هي التي تضاد الجماعة، أما المنازعة الاختلافية والحوارية القائمة على المساواة في الحقوق والواجبات، والتي يكون الهدف منها هو إدراك الحقيقة والصواب، فإنها منازعة تتلاءم مع الجماعة الديمقراطية وتسدي لها خدمات جليلة، نظرا لارتكازها على قيم المساواة والحوار البناء والمسؤول.

وإذا تبين أنه من الممكن الجمع بين الجماعة والمنازعة في الحوار الاختلافي النقدي، فإن ذلك راجع حسب طه عبد الرحمن إلى جملة من المبادئ والضوابط التي يتأسس عليها هذا النوع الراقي من الحوار، مما يبعد عنه الآفات الثلاث المتعلقة بالعنف والخلاف والفرقة.

4- ضوابط الحوار الاختلافي النقدي:

يحدد طه عبد الرحمن للحوار الاختلافي ضوابط ثلاثة من شأنها أن تجنبه الوقوع في الآفات الثلاث: العنف والخلاف والفرقة.

1.4. الضوابط المانعة من الوقوع في العنف:

يرى طه عبد الرحمن أن: «الاختلاف في الرأي لا تنفع في دفعه أبدا المواجهة بالعنف، كائنا ما كان شكلها أو حجمها، وإنما الذي ينفع فيه هو فتح المجال

لممارسة الإقناع بالحجة والإذعان للصواب.»[1] ويعتمد هذا الإقناع عنده على استخدام المتحاورين لمجموعة من المعارف والأدلة المشتركة بينهما، والتي تتخذ كمقدمات أو مسلمات يتم الانطلاق منها من أجل بناء الاستدلالات المتعلقة بالآراء المتنازع عليها. وانطلاقا من هنا يضع طه عبد الرحمن ثلاثة ضوابط لتجنيب الحوار آفة العنف، وهي "ضابط حرية الرأي وحرية النقد"؛ ومفاده أنه يتعين منح المتحاور إذا كان مدعيا الحرية من أجل التعبير عن رأيه وإثباته بالأدلة الممكنة، كما يتعين منحه كامل الحرية إذا كان معترضا من أجل توجيه النقد إلى دعوى محاوره. ومن هنا فتمتع الطرفين المتحاورين بحق الحرية هو ما من شأنه أن يصرف عن الحوار الاختلافي النقدي آفة العنف، ويجعله صالحا ومفيدا للجماعة، إذ يكسب العلاقات القائمة بين الأفراد التماسك والتسامح والمودة والالتزام بقيم وقواعد مشتركة. أما الضابط الثاني الدافع لخطر العنف فهو "ضابط الحقائق المشتركة"، وهو يعني أن يستند كل طرف من أجل إثبات رأيه أو أطروحته على أقوى المعارف والمقدمات المشتركة بينهما. ومعلوم أن الاشتراك حول مثل هذه المعارف أو المقدمات هو موجود على درجات مختلفة عقلية وطبيعية واجتماعية، كما أنه يتعدد بتعدد المجتمعات أو المجالات أو الأطراف المتحاورة.

غير أنه يبدو أن تعدد التأويلات والقراءات الذي قد يطال ما يسميه طه عبد الرحمن بـــ "الوقائع والقيم المشتركة"، هو ما قد يترك الاختلاف في الرأي مفتوحا على مصراعيه، ويجعل الوصول إلى نتائج متفق عليها غير متاح دائما، بل يعتبر غاية في الصعوبة.

ونأتي إلى الضابط الثالث المتمثل في "ضابط قواعد الاستدلال"، والذي مفاده أن على كل محاور أن يجتهد في أن يثبت أطروحته باستخدام قواعد استدلالية قوية ومشتركة. واستخدام مثل هذه القواعد المشتركة قد يفضي إلى درجات متفاوتة في اليقين، كما أنه يختلف أيضا بحسب اختلاف الجماعات أو الفئات أو الحقول المعرفية المختلفة. كما أن من شأن الالتزام بقواعد استدلالية مناسبة، واستخدامها

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص38.

بكيفية سليمة، أن يقوي نقط الاتفاق والالتقاء، ويجعل هوة التباعد في الرأي أضعف وأضيق.

2.4. الضوابط المانعة من الوقوع في الخلاف:

لقد ميز طه عبد الرحمن بين الاختلاف والخلاف؛ ذلك أن الخلاف يرتكز على التقليد أو التشهي، بينما يستند الاختلاف على تقديم الحجج أو الأدلة العقلية الصادرة عن المحاور نفسه، مما يجعله مجتهدا لا مقلدا، ويجعله متعقلا لا متشهيا. وإذا كان من شأن الاختلاف أن تترتب عنه نتائج إيجابية ونافعة للمجتمع، فإن الخلاف يؤدي إلى نتائج سلبية ومدمرة للروابط القائمة بين أفراد الجماعة البشرية. ولذلك وجب، حسب المنظور الطهائي، وضع ضوابط صارفة لآفة الخلاف، وهو يجملها في ثلاثة رئيسية؛ أولها هو "ضابط واجب الإثبات"، وثانيها هو "ضابط الإثبات الأنسب"، والثالث هو "ضابط الاعتراض الأنسب". ويتبين من هذه الضوابط الثلاثة، أن ما يجنب الحوار الاختلافي النقدي آفة الخلاف، هو أن يلتزم المحاور بتقديم إثباتات وأدلة عقلية مقبولة وصادرة عن ذاته نفسها، وليست مأخوذة من عند الغير، كما أن عليه، إذا كان معترضا على رأي محاوره، أن يقدم اعتراضات وانتقادات ملائمة للرأي المعترض عليه.

3.4. الضوابط المانعة من الوقوع في الفرقة:

يربط الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن الفرقة بعدم المساواة بين الأفراد في الحقوق من جهة، وبحصول انشقاق بينهم من جهة أخرى. وهذا على النقيض من الاختلاف؛ إذ أنه يتأسس على الحرية والمساواة بين المتحاورين من جهة، ويستهدف الوصول إلى نتائج متفق عليها من جهة أخرى.

ولذلك وجب دفع آفات الفرقة عن الحوار الاختلافي، انطلاقا من الالتزام بثلاثة ضوابط هي: أولا "ضابط إحكام العبارة"، والذي يتعين بموجبه على كل طرف أن يتحرى الصرامة والدقة في التعبير عن أقواله، وذلك تجنبا لأي لبس أو سوء تفاهم قد يؤدي إلى خلافات ونزاعات يمكن تفاديها. وثانيا "ضابط استقامة

السلوك"، والذي يتوجب بمقتضاه على كل محاور الالتـزام بأخلاقيـات الحـوار وآدابه، كتجنب الاستهزاء بالغير أو احتقاره أو مقاطعته أثناء الكلام، مما يؤدي إلى أضرار تكرس الفرقة والانشقاق بين الطرفين المتحاورين. أما الضابط الثالث فيتمثل في "ضابط قبول الصواب"، وهو ما يعني معه وجوب قبول المتحاورين للنتائج التي سيفضي إليها الحوار الدائر بينهما، مادام أنهما انطلقا مـن مقـدمات وقواعـد استدلال مشتركة.

وبعد تحديده لضوابط الحوار الاختلافي التي تمنع من الوقوع في آفات العنـف والخلاف والفرقة، ينتهي الأستاذ طه عبد الرحمن إلى الإقرار بالطـابع النسبـي والتقريبـي لأية نتيجة ينتهي إليها الحوار النقدي الاختلافي؛ ومرد هذه النسـبية يعود إلى أن صواب النتائج مرتبط بصواب المقدمات التي انبنى عليها الحوار، وهي مقدمات لم يتم إثباتها بل تم اعتبارها كحقائق يتم التسـليم بهـا مـن طـرف المتحاورين، وهو ما لا يصدق بالضرورة عند أطراف أخـرى. وهكـذا يظـل الاختلاف المميز للحوار النقدي العقلي اختلافا منفتحا، وقابلا للمراجعة بشـكل دائم ومستمر، مما يجنبه آفات التعصب والانغلاق والتحجر الدوغمائي، كما يحميه من أخطار العنف والكراهية والانشقاق وإقصاء الطرف الآخر.

5- الدعوة إلى الاختلاف الفلسفي بين الشعوب:

انطلاقا من كل ما سبق، يتبين أن طه عبد الرحمن يجعل الاختلاف سمة مـن سمات الحوار العقلي، مما يجعله حوارا اختلافيا لا يسوى بالعنف، وإنما يرتكز على ضوابط عقلية ومنهجية وأخلاقية تجنبه الوقوع في الأخطار الناجمة عـن الآفـات الثلاث: العنف والخلاف والفرقة.

وبعد أن حدد طه عبد الرحمن للحوار الاختلافي مجموعة مـن الخصـائص والمميزات، ووضع له جملة من الضوابط والقواعد، نجـده يـدعو في الأخـير إلى ضرورة الإقرار بحق كل جماعة أو قوم أو أمة في الاختلاف الفلسفي مع الجماعات أو الأقوام أو الأمم الأخرى. وهذا يتناسب مع الطبيعة الاجتهاديـة والاختلافيـة المميزة للفكر الفلسفي. ويرى مفكرنا المغربـي أن «الاختلاف الفلسفي يكـون

بين الأقوام المختلفة أشد منه بين الأفراد المختلفين داخل القوم الواحـــد، فيكـــون أدعى إلى التفلسف، إذ على قدر الاختلاف، تكون الممارسة الفلسفية، فـــإن زاد زادت وإن نقص نقصت.»[1] وهذا يعني أن اختلاف العرب فلسفيا مـــع الفكـــر الغربـــي مثلا، هو أمر يحفزهم على المزيد من الإبداع الفكري والفلسفي، ويكون فرصة سانحة أمامهم من أجل التوغل في التفلسف، وتطوير ممارستهم الفلسفية.

وإذا كان الاختلاف، على عكس الخلاف، يحافظ على تماســك الجماعـــة ويقوي الروابط الموجودة بينها، فإن الاختلاف الفلسفي بين الشعوب من شأنه أن يحافظ على الجماعة الإنسانية، ويجنبها آفات العنف والإقصاء والكراهية، مـــادام اختلافا مؤسسا على قواعد عقلية واستدلالية، ومبنيا على مبادئ روحية وأخلاقية. كما أن من شأن هذا الحوار الاختلافي الفلسفي أن يفسح المجـــال أمـــام جميـــع الشعوب والأقوام، من أجل المساهمة بمنظورها الفلسفي الخاص في بنـــاء الصـــرح الفلسفي العام، ويمنع هيمنة منظور واحد على باقي منظورات الأقوام الأخرى.

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربـــي في الاختلاف الفلسفي، ص47.

الفصل الثاني

إشكالية كونية الفلسفة

«فلسفة الإغريق ليست فلسفة كونية كما شاع وذاع، وإنما هي، على الحقيقة، فلسفة قومية كما كان تاريخهم تاريخا قوميا وكان أدبهم أدبا قوميا وكانت أساطيرهم أساطير قومية.»

طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص56.

ينطلق المفكر المغربي طه عبد الرحمن، في مقاربته لإشكالية الفلسفة بين "الكونية" و"القومية"، من اعتبار أساسي يرى من خلاله أن تعاريف الفلسفة لا تخرج عن إطار نوعين رئيسيين؛ أحدهما هو التعاريف الاستشكالية والتي تحدد الفلسفة انطلاقا من طبيعة الإشكالات التي تعالجها، والنتائج التي تتوصل إليها، والثاني هو التعاريف الاستدلالية والتي تعرف الفلسفة انطلاقا من المناهج النقدية والاستدلالية المستخدمة فيها. ويرى أن كلا التعريفين يتفقان على إطلاق صفة "الكونية" على الفلسفة؛ باعتبار أن إشكالاتها ومناهجها هي إشكالات ومناهج كونية، لا يختص بها قوم أو أمة دون باقي الأقوام والأمم، وهو ما سيحاول أن يستشكله ويقدم حوله جملة من الاعتراضات، من أجل التأكيد على الطابع القومي المميز بالضرورة لكل فلسفة، وعلى حق كل أمة في أن تنتج فلسفتها المتناسبة مع المجال التداولي الخاص بها.

1- اعتقاد سائد بكونية الفلسفة:

ويتخذ مفهوم الكونية، حسب طه عبد الرحمن، معنيين رئيسيين في تاريخ الفلسفة؛ أحدهما هو الذي نجده في الفلسفة اليونانية، حيث يرادف مفهوم الكونية

معنى "الكلية" في مقابل "الجزئية"، والكلي هو ما ينطبق على جميع أفراد النوع الإنساني. أما المعنى الثاني لمفهوم الكونية، فهو ذلك الذي نجده في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، أو هو الذي يوجد في ما يسميه طه عبد الرحمن بالطور الأوروبي في مقابل الطور الإغريقي، حيث يتخذ مفهوم الكونية معنى "العالمية"؛ أي أن ما هو كوني فهو عالمي ينطبق على جميع الشعوب والأمم. ومن هذا المنظور الأخير، فقضايا الفلسفة وإشكالاتها ليست قضايا وإشكالات "محلية" تنحصر في إطار البلد الواحد أو الأمة الواحدة، بل هي "عالمية" تتعلق بأقطار الأرض جميعا. ومن هنا يرى طه عبد الرحمن أن مفهوم الكونية يتخذ في "الطور اليوناني" معنى أنطلوجيا وكيانيا، بينما يتخذ في "الطور الأوروبي" معنى جغرافيا وسياسيا.

وإذا كان جمهور الدارسين والباحثين في مجال الفلسفة وتاريخها يعتقدون عموما بكونية الفلسفة، سواء بمعناها الكلي أو بمعناها العالمي، فإننا نجد طه عبد الرحمن يعترض على هذه الدعوى أو الأطروحة المتعلقة بكونية الفلسفة، وسيحاول على العكس من ذلك أن يثبت طابعها القومي، وذلك في محاولة منه لتبيان إمكانية أن ينهض الفيلسوف العربي بإقامة فلسفة قومية، لها من الخصائص والمميزات ما لغيرها من الفلسفات القومية الأخرى.

2- الاعتراض على كونية الفلسفة:

يقدم الفيلسوف طه عبد الرحمن مجموعة من الاعتراضات على الأطروحة المتعلقة بكونية الفلسفة، ليثبت على العكس من ذلك اتصاف الفلسفة بالمحلية والخصوصية والقومية. وهو يقدم اعتراضات عامة على أطروحة الكونية هاته، كما يورد اعتراضات تخص كل واحد من المعنيين الخاصين بكونية الفلسفة؛ وهما "كلية الفلسفة" و"عالمية الفلسفة".

1.2 الاعتراضات العامة:

فأما الاعتراضات العامة، فيتمثل أولها في ارتباط الإنتاج الفلسفي بالإطار التاريخي والمرجعية الاجتماعية اللذين ينشأ في أحضانهما. ومن هنا فلا بد أن تكون

للأمة العربية أو الإسلامية ممارستها الفكرية ومنتوجها الفلسفي الخاص بها، والمناسب لتربتها الثقافية والاجتماعية، شأنها في ذلك شأن باقي الأقوام والأمم.

ويتمثل ثاني تلك الاعتراضات، في ارتباط المضمون الفلسفي بالشكل اللغوي الذي يلبسه ويتشكل من خلاله. ومن هنا يريد طه عبد الرحمن أن يصل إلى نتيجة مفادها؛ أنه مادامت اللغة العربية تتميز بصورها البلاغية وأساليبها التعبيرية الخاصة بها، والتي تميزها عن غيرها من اللغات، فإن المنتوج الفكري والفلسفي العربي لا بد أن يتأثر بخصائص هذه اللغة، ويكون بالتالي متميزا عن غيره من الإنتاجات الفكرية والفلسفية المكتوبة بألسن ولغات مغايرة.

ومن هنا، لا يمكن الحديث عن كونية مجردة ومنزوعة عن سياقاتها التداولية المختلفة، لأن كل فيلسوف يساهم في الكونية انطلاقا من اللسان والقيم السائدة في مجاله التداولي الخاص. وهذا ما جعل طه يعتبر أن « سعي الفلسفة إلى تجاوز حدود المأصول التداولي لا يمكن أن يصل إلى مبتغاه في تحصيل الكونية الخالصة أو قل "الكونية المجردة"، لأن هذه الكونية توجب وحدة النظر العقلي وخلوص القول الفلسفي وجمعية الحقيقة الوجودية؛ وحتى لو قدرنا أن الفيلسوف يحصل في ذهنه معاني كونية، فلا يمكن أن تكون كونيتها كونية مجردة، نظرا لأن استحضار هذه المعاني في ذهنه لا يتحقق إلا بواسطة اللسان الخاص الذي استبطن بنياته وقواعده؛ والراجح أن هذه البنيات والقواعد الخاصة المضمرة في نفسه تقف حائلا بينه وبين الكونية المجردة.»[1]

وأما الاعتراض الثالث فيتمثل في وجود اختلاف بين الفلاسفة، في ما يخص المناهج والنظريات المرتبطة باتجاهاتهم ومذاهبهم الفكرية، مما يجعل الممارسة الفكرية للواحد منهم متميزة عن الآخرين. وإذا تقرر ذلك بالنسبة للفرد الواحد، داخل الأمة الواحدة، فيلزم أن ينطبق بالأولى على الأمة الواحدة في مقارنتها بباقي الأمم، فتكون لها فلسفتها الخاصة بها والمميزة لها عن باقي أمم وشعوب العالم.

---

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل؛ بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ص44.

كما يقدم طه عبد الرحمن اعتراضا رابعا، من الاعتراضات العامة على دعوى كونية الفلسفة، يتعلق بما سماه بالتصنيف القومي للفلسفة؛ حيث نتحدث عن "الفلسفة اليونانية" و"الفلسفة الفرنسية" و"الفلسفة الإنجليزية"، ونميز كل واحدة منهما بخصائص فكرية ومنهجية معينة.

ويبدو لنا أنه بالرغم من وجاهة هذه الاعتراضات التي يوجهها طه عبد الرحمن إلى القائلين بكونية الفلسفة، من حيث أن الفلسفة فعلا تتلون بتلوينات تتعلق بالسياقات التاريخية والاجتماعية واللغوية، وتختلف باختلاف الفلاسفة والأمم، إلا أن هذا لا ينفي عنها، على ما يبدو، جانبا من طابعها الكوني؛ ذلك أنه بقدر ما هناك قضايا وإشكالات خاصة بكل عصر أو مجتمع، فهناك أيضا قضايا وإشكالات عامة طرحت في كل العصور، وفي كل السياقات التداولية والثقافية المختلفة، ولا تزال تطرح إلى حد الآن، مما يجعل كل فيلسوف وكل ثقافة تقدم مقاربات وأجوبة خاصة عنها. فإشكالات فلسفية من قبيل البحث عن ماهية النفس، أو أساس الصداقة، أو البحث عن السعادة، أو تحديد مصادر المعرفة وكيفية إنتاجها، أو التفكير في الموت والمصير...الخ، هي ولا شك إشكالات أرقت العقل الفلسفي في مختلف السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية، وهو ما يسمح بخلق حوار "كوني" وعام بين الفلاسفة حولها، حوار قد يحدث بين فلاسفة ينتمون إلى عصور وثقافات مختلفة، وبطبيعة الحال فكل واحد سيقدم ولا شك مقاربات وأجوبة تختلف باختلاف قناعاته الثقافية ومنطلقاته الفكرية والإيديولوجية، المرتبطة بهذا القدر أو ذاك بالمرجعية الثقافية التي ينتمي إليها.

من هنا، فنحن نعتقد أن الطابع الكوني والطابع القومي حاضران معا في أية ممارسة فلسفية؛ إذ لا يمكن للمرء أن يتفلسف بدون أن يطلع على ما أنتجه الآخرون في الحضارات والعصور الأخرى، وهذا الاطلاع يجعله يقف عند قضايا إنسانية عامة لا يمكنه أن لا ينشغل بها في ممارسته الفكرية، كما لا يمكنه في الآن نفس أن يفكر فيها مثلما فكر فيها الآخرون، بل لا بد أن يدلي بوجهة نظره الخاصة فيها، طبقا لرؤيته الشخصية المتناسبة إما مع مزاجه أو ثقافته أو مع المذهب الذي ينتمي إليه.

وهكذا، فهناك نوع من الحضور المزدوج لما هو كوني وما هو قومي أو محلي في أي تفلسف أو تجربة تفكيرية ممكنة؛ فنحن نطلع على تجارب الآخرين التي يحتفظ لنا بها تاريخ الفلسفة، فنهضمها ونفكر فيها وبواسطتها في القضايا المرتبطة بوضعنا الثقافي والاجتماعي الخاص، كما تمكننا أيضا تجربتنا الثقافية الخاصة من المساهمة في الكونية والعالمية، عن طريق إبداع مفاهيم وأفكار ونظريات متفردة ومتميزة، ومرتبطة سواء بقضايا إنسانية عامة، كقضايا الحرية والعدالة والموت والصداقة والسعادة وغيرها، أو بقضايا خاصة بكل ثقافة محلية على حدة.

وإذا كان الأستاذ طه عبد الرحمن يتحدث عن حوار اختلافي ممكن بين الشعوب والأمم المختلفة، يتأسس عل معارف ومقدمات مشتركة، بحيث يتحدث مفكرنا المغربي عن "ضابط الحقائق المشتركة" كأحد الضوابط التي تصرف عن الحوار آفة العنف، فإن وجود مثل هذه المقدمات والمعارف والمبادئ المشتركة يؤكد ما ذهبنا إليه من وجود جانب كوني في الفلسفة، بالرغم من وجود جانب آخر قومي فيها.

ولعل مثل هذا الطابع الكوني ناجم من جهة عن وحدة الطبيعة البشرية؛ إذ بالرغم من اختلاف العقول والثقافات، فإن وحدة النوع البشري تجعل الإنسان حيثما كان أمام إشكالات واحدة ومتشابهة تطرح نفسها عليه، ولا يمكنه أن يغض الطرف عنها، كما تجعله يصوغ قواعد ومبادئ عقلية ومنطقية تصبح متداولة ومشتركة بين كل العقول المنتمية إلى سياقات ثقافية متباينة. كما أن وجود مثل هذا الجانب الكوني في أية فلسفة، ناجم من جهة أخرى عن التثاقف أو التفاعل أو التشابك الكبير والمكثف الذي حصل بين الثقافات العالمية المختلفة، منذ العصور الحديثة إلى الآن؛ بحيث أصبحت العقول المختلفة تفكر في قضايا كونية مطروحة على كل من يعيش في هذه "القرية الصغيرة" التي هي هذا العالم الشاسع نفسه. لكن من حق كل طرف، بطبيعة الحال، أن يفكر في تلك القضايا العامة انطلاقا من مرجعيته الثقافية الخاصة.

ومن هنا، فمن المتعذر في عصرنا المعاصر أن ينطوي المرء على ذاته لكي ينتج فلسفته الخاصة؛ ذلك أنه وإن كان من حق المرء أن ينتج فلسفته الخاصة، فإنه لا

يمكنه فعل ذلك إلا من خلال التحاور مع الأطراف الأخرى، سواء كانت أطرافا تنتمي إلى ثقافته المحلية أو تنتمي إلى ثقافات أخرى مغايرة. فالحقيقة هي بنت الحوار، وهذا الأخير هو شرط تحقيق أية تنمية ثقافية ممكنة؛ ذلك أن الشعوب تحكم على نفسها بالجمود والتقهقر إذا ما هي سجنت نفسها في سياج دوغمائي مغلق.

2.2. الاعتراض على الكونية الكلية والكونية العالمية للفلسفة:

بعد أن قدم طه عبد الرحمن اعتراضاته العامة ضد القائلين بكونية الفلسفة، نجده بعد ذلك يقدم اعتراضات أخرى يخص بها كل معنى من معنيي كونية الفلسفة على حدة. فنحن نجده يوجه انتقاداته إلى المعنى الأول الذي أطلق عليه اسم "الكونية الكيانية أو الكلية للفلسفة"، وإلى المعنى الثاني الذي نعته "بالكونية السياسية أو العالمية للفلسفة".

فأما اعتراضه على الكونية الكلية للفلسفة، فيتمثل في اعتباره أن العقل ليس واحدا لدى جميع الشعوب وفي كل العصور، بل هو مختلف ومتعدد؛ فبالرغم من اشتراك الناس في العقل، فإنهم يستخدمونه بطرق متباينة ومختلفة. كما أن العقل ليس ذاتا، وإنما هو فعالية، وهذا ما يجعله يمارس وظائفه بطرق مختلفة. ولهذا فالعقول البشرية المختلفة في وظائفها وطرائقها وفعالياتها، لا تنتج فلسفة واحدة بل فلسفات متغايرة.

وإذا كان بالإمكان حصول اشتراك في الفلسفة، أي وجود عقول فلسفية مختلفة تفكر في قضايا وإشكالات واحدة ومشتركة، فإن طه عبد الرحمن يرى أن «هذا الاشتراك في الفلسفة لا يلزم عنه بالضرورة وجود جملة من الصفات الفكرية المحددة التي تشترك فيها كل الفلسفات على نحو واحد».[1] فقد يحدث أن توجد عناصر مشتركة بين بعض التيارات أو المذاهب الفلسفية، لكن ذلك لا يكون موجودا بينها جميعا.

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2009، ص56.

وانطلاقا من هذه الاعتراضات، يشكك طه عبد الرحمن في القول بالكونية الكلية للفلسفة، ويقول على العكس من ذلك بجزئيتها. ومن هذا المنطلق فالفلسفة اليونانية ليست فلسفة كونية، بل هي فلسفة قومية ترتبط بالسياق التاريخي والثقافي الخاص بالحضارة الإغريقية القديمة. وواضح أن طه عبد الرحمن يسعى، من خلال تأكيده على الطابع القومي والمحلي للفلسفة الإغريقية، إلى أن يثبت ذلك على الفلسفة العربية؛ فنجده ينادي بضرورة إنشاء فلسفة قومية عربية، لها خصوصيتها التي تميزها عن باقي الفلسفات القومية الأخرى.

وقد أشار الأستاذ طه إلى أن العرب القدماء اعتقدوا في كونية الفلسفة اليونانية، وذلك لسببين رئيسيين: الأول منهما يتمثل في أن العرب تعرفوا على الفلسفة مندمجة مع العلم، ولهذا فهم أسقطوا كونية المعارف العلمية الدقيقة من رياضيات وطبيعة وفلك وغيرها على الفلسفة، لتصبح عندهم كونية مادام أنها أم العلوم، أما السبب الثاني فيعود إلى البناء النظري للفلسفة، الذي هو بناء عقلي استدلالي وبرهاني، ولهذا فقد عمم المتفلسفة العرب كونية العلوم البرهانية على أنواع الخطاب الفلسفي جميعها، فاعتبروا أن الفلسفة ذات طابع كوني وعام.

وقد وقع فلاسفة العرب القدامى ضحية الافتتان بالنموذج الفلسفي المنقول، حيث سيطر عليهم نموذج واحد في التفكير هو نموذج التفكير الفلسفي اليوناني، من دون أن يتفطنوا إلى العوامل الموضوعية التي أدت إلى إنتاجه في الحضارة الإغريقية، فأدى ذلك إلى تضييق آفاق التفلسف أمامهم ومنعهم من استثمار المعطيات الخاصة بمجالهم التداولي في إبداع فلسفة تضاهي الفلسفة الإغريقية وتتميز عنها. ومن هنا «فقد انساق هؤلاء إلى تقليد مسالك هذا النموذج والتشبه بواضعيه، بل أظهروا في ذلك من التفاني ما لم يظهروا في غيره، فحيث إنهم جهلوا أسباب هذا النموذج الموضوعية، عجبوا منه عجبا، فظنوه نمطا كليا لا ينقضه خصوص ولا يخرمه استثناء، وازدادوا بهذا الظن ميلا إلى النسج على منواله، والتمسك بأدنى تفاصيله، فكان أن انسدت في وجوههم انسدادا طرق استثمار ما بأيديهم من وسائل متميزة في التعبير وأنماط متفردة من السلوك؛ ولولا هذا الافتتان بمنقول فلسفي مجهول الأسباب، لكان من شأن هذه الطرق أن توصلهم إلى وضع

نموذج في التفلسف يضاهي، في سعته الاستشكالية وفي قوته الاستدلالية، النموذج الفكري الذي نقل إليهم نقلا أغفل كليا الوقوف على أسبابه التي تخصه ولا تلـزم غيره.»[1]

وواضح أن طه عبد الرحمن يرى أن كل فلسفة قومية تنبني علـى شـروط وأسباب تقف وراء عملية إبداعها وإنتاجها، ولذلك فهو يدعو المتفلسفة العـرب إلى تجاوز طريق التقليد والمحاكاة في الإنتاج الفلسفي، لأن هـذا الطريـق يجعـل صاحبه مجرد تابع ومقلد وفي مرتبة دونية، كما يمنعه من إنتاج فلسفة أصيلة ويحول بينه وبين استثمار الإمكانيات اللغوية والمعرفية والمنهجية والقيمية الـتي يمكـن أن يوفرها له المجال التداولي العربـي، من أجل التفلسف وفتح آفاق في الاستشـكال وإبداع أشكال في الاستدلال لا توجد عند غيره من الفلاسفة المنتمين إلى مجالات تداولية أخرى. لكن للأسف فحال المتفلسفة العرب هو حال يبعث على الأسـى والقلق، لأنهم واقعون في تقليد ما يوجد عند غيرهم، بل الأدهى من ذلك هو أنهم لا يتقنون حتى ممارسة هذا التقليد نفسه، والسبب يعود إلى «أنهم يقعون في تشويه ما ينقلون عن هؤلاء المفكرين، ذلك لأنهم يقطعون المنقول عن سياقاته الأصـلية، ويقومون بتنزيلها على سياقات أخرى يصل اختلافها عن الأولى إلى حد التعارض معها.»[2] كما «أنهم يتعثرون في استيعاب مضامين ما يقلدون، فضلا عن آلياتهـا التي هم أعجز عن الارتياض عليها كما يرتاض عليها أصحابها، بل قد يحصـل أن يحملوا هذه المضامين على محامل وتأويلات هي نقيض دلالاتها في أصولها.»[3]، ثم إنهم «يغالون في تصديق ما يقلدون إلى غاية أن يضـفوا عليـه صـفة الإعجـاز والتقديس، فيطلقون أحكاما كانت مقيدة في أصلها أو يضعونها في موضـع غـير موضعها أو في رتبة غير رتبتها.»[4]، والأخطر من ذلك هو «أنهم يشددون علـى قرائهم في التمسك بمنقولهم، بحجة أنه لا دخول إلى عالم الحداثة إلا مـن بابـه،

---

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربـي، الطبعة الأولى 1995، ص22.

(2) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص184.

(3) نفس المصدر والصفحة.

(4) نفس المصدر والصفحة.

مولدين في نفوسهم جملة من عقد نفسية تبقي عقولهم عيالا على أفكار غيرهم إلى الأبد، عقد تبقيهم عبيدا يستمرئون عبوديتهم.»[1]

وفي ما يخص الكونية السياسية أو العالمية للفلسفة، فإننا نجد طه عبد الرحمن يقدم مجموعة من الاعتراضات عليها؛ أولها اعتراضه على فكرة سادت لدى الفلاسفة الأوروبيين، مفادها أن الفلسفة أوروبية في جوهرها، ويعتبر الفيلسوف هيدغر من بين أهم الفلاسفة الذين عبروا عن هذه الفكرة حيث يقول: «إن عبارة "فلسفة غربية أوروبية" التي تتردد على الألسن هي، على الحقيقة، تحصيل حاصل».[2]

ومن هنا، فانطلاق الأوروبيين من هذه الفكرة، هو الذي سيمثل حسب المنظور الطهائي مرتكزا للقوى السياسية الإمبريالية من أجل استعمار الشعوب الأخرى وبسط سيطرتها عليها، باعتبارها أنها غير متحضرة وغير قادرة على إنتاج الفكر الفلسفي العقلاني الأنواري.

أما الاعتراض الثاني على الكونية السياسية للفلسفة، فيتمثل في اعتقاد الألمان أنهم يمثلون الأصالة الفلسفية الأوروبية أكثر من غيرهم، مما جعل الكونية السياسية للفلسفة تضيق من مستوى الأوروبية إلى مستوى الألمانية. في حين يتعلق الاعتراض الطهائي الثالث بتهويد الفلسفة الألمانية؛ حيث تأثر أغلب الفلاسفة الألمان بالفلاسفة اليهوديين، أمثال ابن ميمون واسبينوزا وابن مندل. كما تأثروا بالعقيدة البروتستانتية التي تقترب أكثر من اليهودية، واستمدوا الكثير من مفاهيمهم وأفكارهم من التوراة الذي قام مارتن لوثر بترجمته إلى الألمانية.

كما قدم طه عبد الرحمن اعتراضا آخرا على الكونية العالمية أو السياسية للفلسفة، يتمظهر في التوظيف السياسي للفلسفة من قبل القومية اليهودية، وتوجيهها لخدمة مصالحها الاقتصادية والسياسية، مما خلق فضاء فلسفيا يهوديا

---

(1) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص184.

(2) Heidegger; was ist das-die philosophie?, Pfullingen, p13.
ذكر هذا المرجع في ص59 من كتاب طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المشار إليه سابقا.

عالميا مسيطرا أدى إلى تهويد الفلسفة عامة، وليس تهويد الفلسفة الألمانية فحسب. ولم ينج من هذا التيار اليهودي المهيمن سوى ثلة من الفلاسفة تم التضييق عليهم، أو اتهموا بمعاداتهم للسامية.

3- من أجل فلسفة قومية عربية حية ويقظة:

وهكذا، وانطلاقا من كل هذه الاعتراضات العامة والخاصة التي وجهها طه عبد الرحمن للدعوى الخاصة بكونية الفلسفة، نجده ينظر بعد ذلك إلى الفضاء الفلسفي العربي ليسمه بميسم التقليد والاجترار؛ ذلك أن المتفلسفة العرب المعاصرين، في نظره، يلوكون نفس الإشكالات والاستدلالات، ويدور منتوجهم الفكري حول نفس المصطلحات والنظريات السائدة في الفلسفة الغربية.

ومن هنا وجب، حسب منظور فيلسوفنا المغربي، أن يعي المفكرون العرب خطورة هذه التبعية لهذه "الفلسفة العالمية المفروضة"، وخطورة هذا التطبيع، الواعي أو غير الواعي، مع عدوهم الفكري، لكي يتخذوا هذا الوعي كمنطلق لإنتاج فكر فلسفي خاص بهم، ومعبر عن ذواتهم وطموحاتهم المستقبلية. وهذا الفكر القومي الخاص هو ما سيعبر عنه طه عبد الرحمن بمفهوم "القومية الحية" أو "القومية اليقظة"، كمفهوم حركي «ينبني على أبعاد الزمان التي قد تخرج إلى اللامتناهي بفضل القوة المعنوية والهمة الإنسانية»[1]، وذلك في مقابل مفهوم "الكونية الفلسفية المفروضة"، باعتباره مفهوما سكونيا يرتبط بمكان جغرافي محدود هو الفضاء الأوروبي والغربي، بالرغم من انتشار الفلسفة المرتبطة بهذا المفهوم في أقطار مختلفة من الأرض، بفعل القوة التقنية والسيطرة السياسية. ولهذا سيسعى طه عبد الرحمن إلى تحديد طبيعة هذه "القومية الحية"، لكي يتخذها كمرتكز لإنتاج فكر فلسفي عربي أصيل ومتفرد. ونحن نجده يتحدث عن ثلاث خصائص تميز هذه الفلسفة القومية العربية الحية واليقظة، وهي: "القيام" و"القوام" (بكسر القاف) و"القومة" (بفتح القاف).

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص66-67.

ففي ما يخص "القيام"، نجده يدل عنده على الحركة والعمل، وهو يأتي في مقابل القعود الذي يدل على السكون والجمود. وينقسم عنده إلى "قيام جهادي" غايته دفع الضرر عن الجماعة، و"قيام اجتهادي" هدفه هو جلب المنفعة لها. أما "القوام"، فهو عند الأستاذ طه جملة من القيم المعنوية أو الروحية التي تميز القومية الحية، والتي تقف وراء المعارف والمنجزات الحضارية للقوم وتوجهها نحو مقاصد روحية محددة. وإذا كان "القوام" يتخذ معنى قيميا وروحيا، فإننا نجد طه عبد الرحمن يشتق منه مصطلح "القومة" الذي تتميز به القومية الحية، والذي هو مخالف عنده لمفهوم "الثورة" باعتباره مفهوما مرتبطا بالقوة المادية، التي تترتب عن التطور الحاصل في المجال العلمي والصناعي بحيث نتحدث عن "ثورة علمية" و"ثورة صناعية" و"ثورة ثقافية"، في حين أن مفهوم القومة يتخذ طابعا معنويا وروحيا، يجعله مرتبطا بمجموع القيم والمعايير الروحية الموجهة للفعل والعمل.

وهكذا، وبعد أن حدد طه عبد الرحمن مفهوم القومية الحية، باعتبارها عملا جهاديا واجتهاديا يرتكز على قيم روحية، نجده يسعى إلى وضع خطط من أجل بلوغ قومة فلسفية عربية، تمكن الفيلسوف العربي من التخلص من التبعية للفلسفة الغربية المتهودة، وتجعله يأخذ بأسباب ومقومات الإبداع الفلسفي العربي المتناسب مع المجال التداولي الخاص بالثقافة الإسلامية العربية.

وواضح أن الأستاذ طه عبد الرحمن يجتهد في نحت مصطلحات فلسفية جديدة، يمتحها أساسا من المرجعية الدينية الإسلامية، من أجل التنظير لقيام فضاء فلسفي عربي قادر على التعبير عن حقيقة الذات العربية الإسلامية، وكفيل بأن يجنبها التقليد والتبعية للغير، ويوفر لها أسباب الإبداع الفكري المتناسب مع شخصيتها التاريخية وقيمها الروحية والثقافية. لكننا نتساءل من جانبنا: هل تسمح الشروط التاريخية والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية الفعلية للمجتمعات العربية الإسلامية، من تحقيق هذه القومة الفلسفية التي ينشدها طه عبد الرحمن، أم أنها تظل في مستوى الممكن الذي يحق للمفكر العربي كمنظر أن يحلم بتحقيقه في يوم من الأيام؟

وإذا كان الأستاذ طه يتحدث عن تحرير للفلسفة العربية من هيمنة الفضاء المهود (من اليهود) للفلسفة الغربية، فإننا نجد في حديثه عن تهويد الفلسفة الغربية نوعا من المبالغة، ربما راجعة إلى ذلك المخيال الإسلامي الذي تكون مع مرور التاريخ تجاه اليهود والثقافة اليهودية. فإذا كنا نجد فعلا أن السياسة الصهيونية قد تمكنت من بسط هيمنتها على الكثير من المؤسسات ومراكز القرار في أوروبا وأمريكا، وإذا كان الصهاينة قد تمكنوا من نشر مشروعهم السياسي، وسعوا إلى إقناع الأوساط الأوروبية والأمريكية بدعاويهم وأفكارهم الإيديولوجية، فإن ذلك لا يعني أنهم استطاعوا أن يسيطروا على الفكر الفلسفي الغربي برمته وتهويده، لأن فلاسفة الغرب، وإن كان من الممكن أن نجد عند بعضهم آثارا من الفكر اليهودي، فهم قد ظلوا مع ذلك يمارسون النقد والتفكيك والخلخلة سواء على الفكر التيولوجي والميتافيزيقي، أو على الفكر العقلاني الحداثي؛ فنادى معظمهم بالحق في الاختلاف والاعتراف بتعدد العقلانيات والأنماط الثقافية المختلفة.

ولهذا، فمنطق الفلسفة الغربية نفسها، كمنطق للتعدد والاختلاف، يسمح للعرب أن ينتجوا فلسفة مغايرة وفكرا مختلفا يعبر عن مرجعيتهم القوية الخاصة، ويجعلهم يتحاورون من خلاله مع باقي الفلسفات الأخرى، سواء كانت أوروبية أو غير أوروبية. وإن كان معظم المتفلسفة العرب المعاصرين لم يفعلوا ذلك، فإن هذا لا يعود فقط إلى هيمنة الفكر والفلسفة الغربيين، بل يعود في جانب مهم منه إلى أسباب ثقافية وظروف اجتماعية تخص تاريخ العرب أنفسهم، مما خلق عوائق ذاتية كامنة في العقل العربي نفسه، هي التي منعته من بلوغ النهضة الفكرية، وإبداع ثقافة فلسفية قومية. وما نخشاه هو أن تلك الموانع والعوائق الذاتية لا تزال موجودة اليوم داخل الفكر الفلسفي العربي، مما يلزم معه ضرورة القيام بمراجعة نقدية حقيقية وفعالة للذات التراثية العربية، من أجل خلق أسباب الإبداع الفكري والفلسفي داخل الفضاء الثقافي العربي. ونحن نعتقد من جهة أخرى، أن تحرير الذات الفلسفية العربية من التقليد والتبعية لن يتأتى عن طريق الرفض المطلق للفلسفة الغربية، بدعوى أنها إمبريالية أو مهودة، بل لن يكون إلا عن طريق الحوار الاختلافي والواعي معها، وذلك بالاستفادة من الجوانب المضيئة فيها، باعتبارها

تتضمن عناصر ثقافية تمثل منتوجا إنسانيا مشتركا، كما تتضمن جوانب إيجابية أفادت المجتمعات البشرية برمتها، ولا يمكن أن ينكر هذه الفائدة إلا جاحدا. فبالرغم من الآثار السلبية التي أضرت بالشعوب النامية أو التي تسير في طريق النمو، بما فيها الدول العربية، من جراء الفكر التوسعي الإمبريالي، فإن الفكر الفلسفي الغربي مع ذلك يتضمن في جانبه العلمي والقيمي والتنويري، خصائص إنسانية وعقلانية مهمة استطاعت أن تحرر الإنسان الأوروبي من التخلف والوصاية الفكرية، ويمكنها أن تمكن غيره أيضا من التحرر والنهوض، شرط تبيئة وملاءمة القيم التنويرية الغربية مع خصوصية الثقافة المحلية التي يتم نقلها إليها، سواء عند العرب أو عند غيرهم من الشعوب غير الأوروبية.

4- ثلاث خطط من أجل بلوغ قومة فلسفية عربية:

وإذا كنا قد أشرنا أعلاه إلى أن طه عبد الرحمن قد وضع على عاتقه وضع خطط، تمكن الإنسان العربي من تحقيق القومة الفلسفية الصارفة عن التقليد والمحفزة على الإبداع، فإننا نجده يعرض ثلاث خطط رئيسية: خطة المقاومة، وخطة التقويم، وخطة الإقامة. فكيف يمكن لهذه الخطط أن تجعل الفيلسوف العربي قدرا على إنتاج فلسفة قومية متحررة ومبدعة؟

1.4. خطة المقاومة:

يقدم طه عبد الرحمن صياغة لهذه الخطة على الشكل الآتي: «لتعترض على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تثبت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي.»[1] وبين من هذه الصياغة أن طه عبد الرحمن لا ينكر إمكانية الاستفادة من مفاهيم الفلسفة الغربية، في دراسة القضايا والإشكالات الخاصة بالمجال التداولي العربي. ولعل هذا إقرار منه بما ذهبنا إليه سابقا، وهو وجود جانب كوني في الفلسفة الغربية صالح لكل الأقوام والأمم، باعتبار أننا لا نعدم أن نجد في هذه الفلسفة المسماة غربية ما هو إنساني وعام.

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص71.

ومن جهة أخرى، نجد الأستاذ طه يدعو في هذه الصياغة الخاصة بخطة المقاومة، إلى ضرورة الاعتراض وعدم قبول أي مفهوم فلسفي غربي غير صالح للاستثمار والاستنبات في التربة الثقافية العربية. ونحن نعتبر أن هذا بديهي؛ إذ ليس من المنطقي بالنسبة لأية فلسفة أن تنقل ما هو موجود في الفلسفة الأخرى المغايرة، دون أن تعمل على تمحيصه أو نقده أو النظر فيه، وإلا كانت متناقضة في ممارستها الفكرية مع منطق التفكير الفلسفي نفسه، كمنطق يقوم على النقد والشك والتساؤل. فخطة المقاومة إذن، تطالب الفيلسوف العربي بمقاومة مفاهيم الفلسفة الغربية الباسطة سلطانها على العالم، وذلك بمراجعتها وفحصها ونقدها جميعها بدون استثناء، حتى تكون هذه المقاومة شاملة وذات نطاق واسع.

ولعل بإمكان خطة المقاومة هاته، أن تجعل الفيلسوف العربي في موقع المنتقد، وهو موقع قوة، وليس في وضع المندمج، وهو وضع ضعف وتبعية. لكن الغرض من هذا النقد والانتقاد ليس هو الرفض المطلق والمسبق للمفاهيم الدخيلة، وإنما هو فحصها وعرضها على محك النقد والمنطق العقلي من أجل اختبار صوابها، وعرضها على معيار "القوام" (بكسر القاف) للتأكد من نفعها ومدى مطابقتها للقيم الروحية والأخلاقية للأمة العربية الإسلامية.

ومن هنا يبدو أن هذه المقاومة الفكرية التي يقترحها طه عبد الرحمن على الفيلسوف العربي، هي مقاومة عقلية ومنطقية من جهة أولى، ومقاومة قيمية وروحية من جهة ثانية، ومقاومة شاملة وموسعة من جهة ثالثة، إذ أنها لا تتعلق بالمفهوم الواحد، بل بكل المفاهيم المرتبطة به داخل المنظومة الفلسفية الغربية.

2.4. خطة التقويم:

أما الخطة الثانية، من خطط القومية الحية، فهي خطة التقويم، والتي يريد لها مفكرنا المغربي أن تحمل معنيين رئيسيين هما "إزالة الاعوجاج" و"التزود بالقيم"، ولذلك فقد صاغ مضمون هذه الخطة كما يلي: «لتعمل على أن تتمتع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركية داخل مجالك التداولي عن طريق وصلها بقيمه

العملية.»[1] ويتبين من هذه الصياغة أن طه عبد الرحمن يستند إلى مرجعية قيمية عربية إسلامية، انطلاقا منها يبني هذه الخطة، والخطة التي سبقتها، من أجل مقاومة وتقويم مفاهيم الفلسفة الغربية، واختبار نجاعتها في الحقل التداولي العربي.

وهكذا، فمن أهم المعاني التي تتضمنها خطة التقويم هاته، هو ضرورة تخليص المفاهيم المنقولة من حمولتها المرجعية الأصلية، والعمل على تزويدها بالخصوصية القيمية والاجتماعية المميزة للمجال التداولي العربي، وهو ما من شأنه أن يخلصها من الثبات والجمود، ويمنحها الحركية والفاعلية المنتجة. ومن هنا فالقيم القومية المحلية هي الكفيلة بتقويم المفاهيم الفلسفية، وجعلها حية وحركية ونافعة، وقادرة على تحقيق القومة الفلسفية المنشودة.

ويقدم طه عبد الرحمن مثالا يتعلق بمفهوم "الحداثة"، والذي يتعين في نظره أن نعمل على تقويمه انطلاقا من القيم العملية المميزة لمجالنا التداولي العربي. ويبين هذا التقويم أن الحداثة لا تختص بزمن محدد، إذ يمكن العثور على فكر حداثي عربي في القرون الوسطى، كما يظهر أيضا أن الاهتمام بالعقل والإنسان، والمساواة بين الناس، والتعايش بين العقائد والملل، كل ذلك وغيره كان موجودا بدرجات متفاوتة في الحضارات السابقة على الأزمنة الحديثة. ومن هنا، فليس كل ما جاءت به الحداثة يعد جديدا لم يسبق إليه، كما أن الكثير مما جاءت به الحداثة الأوروبية يعد تراجعا وتأخرا بالنسبة إلى ما عرفه التراث العربي والإنساني سابقا. وخير مثال على ذلك، حسب طه عبد الرحمن، إنكار الحداثة الغربية للقيم الدينية والروحية المتعالية التي لا سمو للإنسان إلا بها، وبالتالي ينبغي تقويم اعوجاج الحداثة والحذر منها في هذا الجانب المتعالي بالذات.

3.4. خطة الإقامة:

ونأتي الآن إلى الخطة الثالثة، من الخطط التي من شأنها حسب طه عبد الرحمن أن تجعل الإنسان العربي يحصل قومة فلسفية تدرأ عنه التبعية والتقليد، وتوفر له أسباب الإبداع والتجديد، وتتمثل في "خطة الإقامة" التي بموجبها يدعو هذا الفيلسوف

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص74.

المغربي إلى عدم الاكتفاء بنقد المفاهيم الفلسفية الغربية والاستفادة مما هو نافع منها لنا، بل علينا السعي إلى ابتكار مفاهيم ونظريات نؤثث بها فضاءنا الفلسفي العربي، وتكون مختلفة تماما عما هو موجود في الفضاء الفلسفي الغربي.

وإذا كانت المفاهيم الفلسفية تصنيعا لمفاهيم تكون سائدة في مجال التداول الطبيعي، وجب على المتفلسف العربي، حسب طه، أن يبدع مفاهيمه الفلسفية انطلاقا من اشتغاله الصناعي على المفاهيم الطبيعية السائدة في المجال التداولي العربي، وهو نفس ما يفعله فلاسفة الغرب؛ إذ ينحتون مفاهيمهم الفلسفية انطلاقا من الكلمات والمعاني والأفكار الرائجة في مجالهم التداولي الطبيعي.

وهكذا سيكون بإمكان الفيلسوف العربي أن يبدع فلسفيا، باستخدام المفاهيم المأصولة أكثر منه بواسطة المفاهيم المنقولة، لأن المفاهيم الأولى تنتمي إلى حقل ثقافته الخاصة، ويمكنه إدراك أسبابها وحيثياتها وضرب أمثلة عليها، والعمل على تطويرها وفتح آفاق التفكير فيها على نطاق واسع.

ولكي يبدع الفيلسوف العربي والمسلم فلسفة مستقلة ومتميزة، لا بد له أن يجعلها فلسفة نابعة من الخصائص السائدة في المجال التداولي العربي الإسلامي، سواء على مستوى اللغة أو القيم أو المعارف المتداولة. وإذا ما أراد نقل النصوص الفلسفية، فإن عليه أن لا ينقلها نقلا حرفيا، سواء كانت هذه الحرفية لفظية أو مضمونية، بل إن عليه أن يتصرف فيها وينقلها بحسب المقتضيات التداولية العربية والإسلامية الخاصة. وعن طريق التفاعل الإيجابي بين ما هو منقول وما هو مأصول، يمكن للمتفلسف العربي إنشاء أفكار فلسفية غير مسبوقة، ويكون بإمكانه أن يجاور انطلاقا منها باقي الأفكار الفلسفية السائدة في مجالات تداولية مغايرة. ولهذا يتحدث طه عبد الرحمن عن ثلاثة شروط أساسية لتحقيق الاستقلال الفلسفي العربي والإسلامي المنشود؛ أولها هو «الانطلاق من الحقائق المأصولة المأخوذة من المجال التداولي الخاص»، وثانيها هو «الاقتدار على إدخال تحويلات على المنقول بما يوفي بمقتضيات هذا المجال»، وثالثها هو «اقتناص الحقائق غير المسبوقة التي هي ثمرة التفاعل بين المأصول والمنقول.»[1]

---

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص50-51.

ونحن نجد على العموم، أن طه عبد الرحمن يدعو المتفلسفة العرب إلى الإبداع الفلسفي، من خلال إقامة مفاهيم ومصطلحات متناسبة مع الفضاء الفلسفي العربي، وقادرة على جعلنا «نخوض معركة اصطلاحية نواجه فيها مصطلحات الفضاء الفلسفي المتهود بمصطلحات تدفع عنا شرور التهويد، فنفرق حيث لم يفرق أهل هذا الفضاء، ونجمع حيث لم يجمعوا، ونصرح بما أضمروا، ونسمعهم ما لم يسمعوا، ونستشكل ما لم يستشكلوا، ونفلسف ما لم يفلسفوا، أو قل باختصار ننشئ في الفكر ما لم ينشئوا؛ فإن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح، وإلا فهي تزيد عليها متى اعتبرنا الاكتساح الذي حققه الإعلام.»[1]

ولن يتحقق طموح الإبداع في الفلسفة العربية إلا إذا أنصت الفيلسوف العربي إلى دقات قلب مجاله التداولي الخاص، فينشئ فلسفة متميزة ومعبرة بصدق عن القضايا والإشكالات السائدة في حقل الثقافة العربية الإسلامية، وحاملة للقيم والحقائق التي تختلج في وجدان وعقل الإنسان العربي والمسلم. ولهذا فعقم الفلسفة العربية يأتيها من تبعية أهلها وخضوعهم لما يوجد عند الغير، وهو ما يجعلهم يدورون في فلك الإشكالات والمناهج السائدة في المجال التداولي الفلسفي الغربي، ولا يتمكنون من إبداع فلسفة أصيلة ومتناسبة مع الخصائص والمقومات المحلية للذات العربية الإسلامية. ولهذا السبب، نجد طه يخاطب المتفلسفة العرب، بكثير من الأسى والحسرة قائلا: «ألم يان للذين أحبوا الفلسفة بقلوب غير قلوبهم أن يتبينوا أن حبهم لها إن لم يصب عقولهم بالسُّقم، أصابها بالعقم! فمتى إذن نفكر بالقلوب التي لنا وليست لغيرنا حتى نرى العقول التي فينا تبدع من أجلنا ومن أجل الناس جميعا فلسفة سليمة لا سقم في أساسها ومنتجة لا عقم في أفقها.»[2]

وهكذا، وانطلاقا من كل ما سبق عرضه، يتبين أن طه عبد الرحمن يعترض على دعوى كونية الفلسفة، ويعتبر أن الفلسفة الإغريقية القديمة والفلسفة الأوروبية الحديثة هما فلسفتان قوميتان؛ أي أنهما تعبير عن فكر قومي تختص به بلاد الإغريق قديما وأوروبا حديثا. ولذلك ينبغي التخلص من التبعية لهما، والعمل

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص79.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص54.

بالمقابل على إقامة فلسفة قومية عربية حية ومبدعة، ترتكز على معاني طبيعية وقيم روحية منتمية إلى الفضاء التداولي العربـــي.

ونحن، وإن كنا لا نختلف مع طه عبد الرحمن في الطابع القومي الـــذي يميـــز بالضرورة فلسفة كل أمة من الأمم، نظرا لوجود إشكالات خاصة بكل فلســـفة قومية من جهة، ووجود قيم وطرق في الاستدلال مميزة لفضائها الفلسفي الخـــاص من جهة أخرى، إلا أننا نرى مع ذلك أن هناك قضايا وإشـــكالات عامـــة وذات طابع كوني نجدها حاضرة في جميع العصور والسياقات التداولية المختلفـــة، نظـــرا لأنها قضايا إنسانية عامة وتطرح نفسها على الإنسان حيثما حل وارتحل. ولذلك، فنحن نجد الفيلسوف يعالجها باعتبارها قضايا كونية وعامة تهم الناس جميعا، وليس باعتبارها قضايا محلية تخص قوما دون غيرهم.

ولكن الطابع الكوني لبعض القضايا والإشكالات الفلســـفية، كإشـــكالات الموت والسعادة والواجب الأخلاقي والعدالة والحرية وغير ذلك، لا يمنع من القول أولا بوجود إشكالات خاصة بكل أمة على حدة تكون مرتبطة بظروفها التاريخية والثقافية عبر مرور الزمن، كما لا يمنع ثانيا من اختلاف المقاربات والرؤى المتعلقة بتلك الإشكالات سواء تعلق الأمر بالمختلفين داخل الأمة الواحدة أو بـــالمختلفين المنتمين إلى أمم كثيرة ومتنوعة.

ولهذا، ربما وجب القول بأن وجود اختلاف بين الفلاســـفة في المرجعيـــات الثقافية والاجتماعية، وفي المذاهب والاتجاهات، وفي المناهج والنظريات، لا يمثـــل عائقا يمنع من القول بالطابع الكوني للكثير مـــن القضـــايا الفلســـفية؛ لأن هـــذا الاختلاف طبيعي من الناحية الفلسفية، بل هو من صميم التفكير الفلسفي نفسه، إذ لا يوجد فيلسوفان يتفقان في كل شيء حتى ولو كانا ينتميان إلى نفس الأمـــة والعصر والمذهب. فالاختلاف الفكري إذن لا يلغي الطابع الكـــوني للخطـــاب الفلسفي؛ إذ أن الفلاسفة يعالجون بطرق وكيفيات متباينة قضايا وإشكالات تظل تطرح نفسها في كل الأزمة والأمكنة. كما أننا نجـــد أن الحلـــول الـــتي يســـعى الفيلسوف إلى تقديمها بخصوص تلك الإشكالات، هي حلول يريد لها أن تكـــون صالحة في عصور وأزمة أخرى لاحقة عن عصره وزمانه الخاص.

وهكذا، نجد أن هناك إشكالات وحلول فلسفية تسافر عبر الزمن، ويتلقفها فلاسفة كل عصر لكي يقدموا وجهة نظرهم حولها، ثم يدعوها تكمل سفرها عبر التاريخ لكي يتم فيها التفكير مجددا، ومن منظور كل فيلسوف على حدة. وبقدر ما يثبت هذا الاختلاف في المنظورات والرؤى بين الفلاسفة أن هناك تعددا في الآراء وطرق التفلسف، فإنه يثبت أيضا أن الإشكالات التي يتم الاختلاف والتنازع بشأنها هي إشكالات كونية وعامة. وبطبيعة الحال، فوجود مثل هذه الإشكالات العامة في تاريخ الفلسفة لا يلغي وجود بعض الإشكالات التي قد يختص بها كل عصر أو كل أمة من الأمم. كما أن هناك بعض الإشكالات المتشابهة التي تطرح بكيفيات مختلفة، وذلك باختلاف السياقات والمجالات التداولية.

الفصل الثالث

أسطورة الفلسفة الخالصة كعائق أساسي أمام الإبداع الفلسفي العربي

« فمن يتبع طريقا في التفلسف، أسبابه عند غيره، لا يبدع، وإنما يبتدع، وكل ابتداع شذوذ.»

طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، ص23.

إن المتأمل في المشروع الفكري لطه عبد الرحمن يجده مسكونا بهاجس أساسي، يتمثل في البحث عن السبل الممكنة للنهوض بالفلسفة العربية المعاصرة. وهكذا نجد صاحب هذا المشروع يسعى دائما إلى محاولة تسليط الضوء على جملة من الموانع أو العوائق التي تحول بين العرب وبين إبداعهم لفكر فلسفي أصيل ومتميز، يمكنهم من اكتساب احترام فلسفي من طرف الغير المختلف عنهم فكريا وفلسفيا، ومحاورته كأنداد له وليس فقط كمقلدين وتابعين له.

وفي هذا السياق، يتحدث هذا الفيلسوف المغربي عن "أساطير" مختلفة تشكل عوائق إبداع حقيقي أمام الذات العربية المتفلسفة، وتمنعها من إنتاج ممارسة فلسفية متميزة ومتناسبة مع الحقل التداولي العربي. فما لم يتم مقاومة هذه الأساطير والتغلب عليها، فلن يكون بإمكان العرب فتح عهد جديد في الممارسة الفلسفية، عهد إبداع فلسفة عربية قومية مبتكرة ومجددة، تتجاوز الفلسفة العربية السائدة اليوم، والتي تكتفي في عمومها بمجرد نقل وترجمة وشرح ما هو موجود في الفلسفة الغربية، وتظل سجينة لنفس قضاياها وإشكالاتها ومناهجها.

ويميز طه عبد الرحمن بين نوعين من الأساطير التي وقعت فيها الممارسة الفلسفية العربية؛ النوع الأول يسميه بالأساطير الأصلية، والنوع الثاني يسميه

بالأساطير الفرعية.[1] ويتحدث الأستاذ طه عن أسطورة أصلية تتفرع عنها مجموعة من الأساطير الأخرى، ويسميها "أسطورة الخلوص العقلي"، وهي تعني عنده ذلك الاعتقاد الذي ساد بين المشتغلين بمجال الفلسفة، والذي مفاده أن القول الفلسفي هو قول عقلي خالص، لا وجود فيه لأية أسطورية ممكنة، أو لأي أثر من آثار التفكير الأسطوري. ويعتبر الأستاذ طه أن مثل هذا الاعتقاد، القائل بأن الفلسفة تفكير عقلي خالص، هو في حد ذاته اعتقاد أسطوري لا تدعمه أية حجج عقلية كانت أو واقعية. وبذلك، فهو اعتقاد أسطوري يجب التعامل معه كعائق من عوائق الإبداع الفلسفي العربي، والعمل على تخطيه من أجل إبداع "فلسفة عربية حية".

1- منطلقات ومبادئ من أجل تجاوز أسطورة الخلوص العقلي:

ومن أجل توضيح أن الفلسفة ليست تفكيرا عقليا خالصا، وإنما هي ممارسة فكرية مزدوجة في الكثير من تفاصيلها بالقول الأسطوري، انطلق طه عبد الرحمن من ثلاثة مبادئ منهجية وفرضية عامة. ويتمثل المبدأ الأول في "مبدأ المعرفة الموضوعية"، والذي يعني معرفة الشيء معرفة خارجية باستخدام مناهج ووسائل محددة ودقيقة. وهذا النوع من المعرفة الموضوعية الخارجية هو ما يسميه الأستاذ طه بـ "فقه الفلسفة"، والذي بإمكانه أن يضع الفلسفة موضع نظر علمي وموضوعي. وانطلاقا من هذا المبدإ الأول، ينفي طه عبد الرحمن أن تكون معرفتنا بالفلسفة معرفة موضوعية خارجية، شبيهة في ذلك بالعلوم التجريبية والدقيقة، وبالتالي فهي تظل معرفة تطبعها الكثير من الذاتية التي تفسح المجال أمام الدارس من أجل تمرير "معتقداته" و"أساطيره" الخاصة.

أما المبدأ الثاني، فيسميه "مبدأ التقسيم التركيبي للكلام"، وهو يعني عنده أن الكلام ينقسم عموما إلى أقسام ثلاثة هي: اللفظ والجملة والنص. وتضاهيه في الكلام الفلسفي أقسام خاصة ثلاثة هي: المفهوم والتعريف والدليل.

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2009، ص85.

وإذا كان طه عبد الرحمن يسعى هنا إلى الإجابة عن إشكال رئيسي، يتمثل في كيفية تجاوز "أسطورة" الفلسفة العقلية الخالصة وإبداع فلسفة قومية عربية حية، فإننا نجده ينطلق من مبدإ التقسيم التركيبي للكلام الفلسفي، لكي يستخلص ثلاثة أسئلة تتفرع عن ذلك الإشكال الرئيسي العام؛ « أولها كيف نتصدى للمفهوم الفلسفي الخالص، بحيث نجعل المفهوم الفلسفي العربي مفهوما حيا؟ والثاني، كيف نتصدى للتعريف الفلسفي الخالص، بحيث نجعل التعريف الفلسفي العربي تعريفا حيا؟ والثالث، كيف نتصدى للدليل الفلسفي الخالص، بحيث نجعل الدليل الفلسفي العربي دليلا حيا؟»[1]

وإذا كان الكلام الفلسفي يرتد في تركيبه إلى المفهوم والتعريف والدليل، كأقسام تشكل ثلاثة مقومات له، فإن تحقيق طموح "فلسفة عربية حية" رهين بالإجابة عن تلك الأسئلة الثلاثة، والسعي إلى تبيان كيف نجعل المفهوم الفلسفي العربي مفهوما حيا، ونجعل التعريف الفلسفي العربي تعريفا حيا، ونجعل الدليل الفلسفي العربي دليلا حيا؟؟؟

ويقترح طه عبد الرحمن مبدأ ثالثا، من المبادئ الدافعة عن الفلسفة أسطورة الخلوص العقلي، وهو "مبدأ التقسيم البياني للكلام"، ومفاده أن الكلام الإنساني ينقسم بيانيا إلى قسمين هما: "العبارة" و"الإشارة". وإذا كانت العبارة تشير إلى الدلالة الحقيقية والصريحة للكلام، والتي تتقيد بقواعد عقلية صارمة، فإن الإشارة تشير إلى الدلالة المجازية والضمنية له، وبالتالي فهي تفتح المجال للخيال والمخيلة من أجل التعبير عن آفاق أرحب. ولهذا، فالتعبير الكلامي بواسطة "العبارة" قد يجعل هذا الكلام يتخذ طابعا عقليا كونيا وعاما، بينما التعبير بواسطة "الإشارة" يجعله مرتبطا بخصوصية المجال التداولي الذي ينتج داخله.

وإذا كانت العلوم والمعارف والآداب، كإنتاجات كلامية، يختلف حظها من حيث درجة حضور التعبير العباري العقلي أو من حيث درجة حضور التعبير الإشاري الخيالي، بحيث نجد مثلا حضورا قويا للتعبير الأول في الرياضيات، وحضورا قويا للثاني في اللغة الشعرية، فإننا نجد حضورا لكليهما في اللغة الفلسفية؛

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص88.

بحيث نجد فيها تعابير عقلية ومنطقية صارمة أحيانا، كما نجد فيها أحيانا أخرى تعابير مجازية ورمزية، هي أقرب إلى التعبير الأدبي والشعري منها إلى التعبير العقلي والمنطقي.

2- إهمال الجانب الإشاري في القول الفلسفي كأحد عوائق الإبداع الفلسفي العربي.

وهكذا فقد قدم طه عبد الرحمن ثلاثة مبادئ، توخى من خلالها دحض الأطروحة القائلة بأن الفلسفة تفكير عقلي خالص، وأسس بالمقابل لأطروحة أخرى صاغها كما يلي: «يأتي عقم الفلسفة الخالصة من كونها تعتبر جانب العبارة من القول الفلسفي المترجم ولا تعتبر جانب الإشارة منه، وقد تنقله نقلا عباريا ولو لم تثبت فائدة هذا النقل؛ وفي المقابل، تأتي إنتاجية الفلسفة الحية من كونها تعتبر جانب الإشارة في وضع القول الفلسفي اعتبارها لجانب العبارة، وتنقل الجانب العباري من القول الفلسفي المترجم نقلا إشاريا متى ثبتت فائدة هذا النقل.»[1]

ويتبين من خلال التأمل في هذه الدعوى الطهائية، أن صاحبها يعترض على الكيفية التي يترجم بها المتفلسفة العرب اليوم الأعمال الفلسفية الغربية، ويعتبرها عقيمة من منطلق أنها تهمل ما سماه بالجانب الإشاري في القول الفلسفي؛ والمقصود به هو الجانب المجازي المضمر والمرتبط بالمعاني الخفية المنفتحة على آفاق الخيال الرحب. وهذا الإهمال هو الذي يجعل الترجمة العربية للنصوص الفلسفية الغربية ضيقة وغير مفيدة، مادامت تسجن نفسها في الترجمة العبارية العقلية، ولا تأخذ بعين الاعتبار الترجمة الإشارية التي من شأنها أن تجعل القول الفلسفي منفتحا على المجال التداولي العربي المنقول إليه.

ومن هنا، يبدو أن طه عبد الرحمن يدعو إلى نوع من الترجمة الفلسفية العربية البديلة، والتي تأخذ بعين الاعتبار الجانبين المكونين للقول الفلسفي؛ وهما الجانب

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص89.

العباري والجانب الإشاري معا، بل إنها ترجمة تركز على النقل الإشاري حينما يكون صالحا ومفيدا للمجال المنقول إليه. ويذهب مفكرنا المغربي إلى القول بأن المترجمة العرب للمنتوج الفلسفي الغربي يؤسسون ترجمتهم على تصور خاطئ؛ يتمثل في الاعتقاد بأن الفلسفة ذات طبيعة عقلية أو عبارية خالصة، وأن المعرفة الفلسفية منتوج عقلي لا تخالطه أية معرفة أو حقيقة أخرى نابعة من قوة الخيال والمخيلة. وهكذا اعتقد المتفلسفة العرب أن الحقيقة الفلسفية هي بالضرورة حقيقة عبارية، أما الحقيقة الإشارية فلا مكان لها في المنتوجات الفكرية الفلسفية، وهو ما انعكس على مستوى ممارستهم المتعلقة بترجمة النصوص الفلسفية الغربية؛ إذ ظنوا أن كل ما يوجد في تلك النصوص هو من العقليات التي لا عناصر إشارية فيها، فدفعهم ذلك إلى ترجمة مضمونها ترجمة كلية، دون الانتباه إلى الجانب الإشاري الموجود فيها، ودون العمل على ملاءمته مع المجال التداولي للمتلقي العربي. فالنصوص الفلسفية، كما يعتقد الأستاذ طه، تتضمن عناصر إشارية مثلما تتضمن عناصر عبارية، ولذلك ينبغي في نظره أن نأخذ بالمضمون العباري للقول الفلسفي الغربي دون زيادة أو نقصان، إلا إذا تبين لنا عدم صحته بحجة قاطعة، أما المضمون الإشاري لذلك القول فيتعين التصرف فيه عن طريق تعويضه بمضمون آخر يتناسب مع المجال التداولي العربي، ولا نأخذ به كما هو إلا إذا تبين لنا أنه متلائم مع مجالنا التداولي.

ومن هنا، فأحد العوائق الأساسية التي تحول دون إبداع فلسفي عربي حقيقي، هو عدم انتباه المتفلسفة العرب إلى الجانب الإشاري في النصوص الفلسفية الغربية، وعدم ملاءمتهم لهذا الجانب مع ثقافتهم العربية الخاصة، مما جعلهم ينتجون فلسفة إتباعية وليست إبداعية، فلسفة ملتصقة بالحقل التداولي الغربي، وليست متشبعة بخصوصية الحقل التداولي العربي. ولذلك يعتبر طه عبد الرحمن أن المشتغلين بالحقل الفلسفي العربي، قد أنتجوا فلسفة جامدة مكرورة، تفتقد إلى مقومات الفلسفة القومية العربية الحية. فلا يمكن إنتاج فلسفة عربية إبداعية، إلا إذا كانت تلك الفلسفة حاملة لخصوصية المجال التداولي العربي، بالقدر الذي تتضمن فيه عناصر عقلية وعبارية عامة.

وهكذا، لا يمكن أن يتأتى للمتفلسفة العرب بلوغ مطمح الإبداع الفلسفي، إلا إذا تمكنوا من التحقق بالخصوصية الإشارية للقول الفلسفي الغربـــي، عـــن طريق ربط هذه الخصوصية بالمجال التداولي الذي أنتج داخله ذلك القول، من أجل معرفة مضمراته ومجازاته، وهو الأمر الذي يتعذر على غير المنتمين إليه. ولذا وجب على المتفلسفة العرب أن يدركوا أن القول الفلسفي فيه من العمومية العقلية بقدر ما فيه من الخصوصية الإشارية، وإذا كان من الممكن الاحتفاظ بالدلالة العباريـــة العامة والمشتركة بين المجالين التداوليين الغربـــي والعربـــي، فإنه لا يمكن الاحتفاظ بالدلالة الإشارية في خصوصيتها الغربية، بل يتعين إبداع فلسفة عربية حاملة لدلالة إشارية مرتبطة بالقيم الروحية والخصائص الثقافية المستمدة من المجـــال التـــداولي العربـــي. ومن هنا يرى طه عبد الرحمن، أنه «لما فات الفلسفة الخالصـــة لـــدى العرب هذان الشرطان: "التحقق بالإشارية الغربية" واستثمار الإشارية العربيـــة"، ضلت طريقها إلى الإنتاج الجديد والعطاء الصحيح، هذا الإنتاج أو العطاء الذي لا يمكن أن تنهض به إلا الفلسفة الحية، لأنها تتحقق بالإشارية الأصلية التي يفرزهـــا المجال التداولي العربـــي، وتستثمرها خير استثمار سواء في تقرير العمومية العبارية متى وضعتها من عندها أو في تبليغ هذه العمومية متى نقلتها عن غيرها.»[1]

3- الدعوة إلى فلسفة عربية حية:

وإذا كانت الأطروحة الأساسية التي يسعى طه عب الرحمن إلى إثباتها هنـــا، هي أن إنتاج فلسفة عربية حية لن يتأتى إلا بالانتبـــاه إلى الجـــانبين الأساســـيين المكونين للقول الفلسفي، وهما الجانب العباري والجانب الإشاري، فإننا نجده يطبق دعواه العامة هاته على الأقسام الثلاثة المكونة للقول الفلســـفي، وهـــي المفهـــوم والتعريف والدليل، لكي تتفرع تلك الدعوى العامـــة إلى دعـــاوى أو فرضـــيات ثلاث، هي: فرضية المفهوم الحي، وفرضية التعريف الحي، وفرضية الدليل الحي.

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربـــي في الاختلاف الفلسفي، ص91.

1.3. من أجل إنتاج مفهوم فلسفي حي:

يميز المفكر المغربــي طه عبد الرحمن في المفهوم الفلســفي بــين مــدلولين رئيسيين؛ أحدهما هو المدلول الاصطلاحي الذي يمثل الجانب العباري في المفهــوم، والآخر هو "المدلول التأثيلي" الذي يمثل الجانب الإشاري فيه. ويقصد الأستاذ طه بالمدلول الثاني «جملة العناصر الصرفية والدلالية التي تصاحب المعنى الاصــطلاحي للمفهوم الفلسفي من غير أن تدخل فيه كمقوم من مقوماته، مثل المدلول اللغــوي والصيغة ومضمونها والتقابلات والتلازمات والاستعمالات داخل الحقــل الــذي يتداول فيه اللفظ الموضوع لهذا المفهوم.»[1]

وانطلاقا من هذا التقسيم، يعتبر طه عبد الرحمن أن إنتاج مفاهيم فلسفية حية يتوقف على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الجانبين الأساسيين المكونين للمفهــوم، وهما الجانب الاصطلاحي والجانب التأثيلي. وإذا تعذر على المتفلسف العربـــي إيجاد مقابل للجانب الاصطلاحي من المفهوم الغربـــي، فإن عليه أن يترجمه تأثيليا؛ أي يجعل دلالته الإشارية متناسبة مع ما هو سائد في المجال التــداولي العربـــي. ولهذا، فعائق الإبداع في الفلسفة العربية يتمثل في وقوف أصحابها عنــد الجانــب العباري والاصطلاحي من المفهوم، وإهمالهم للجانب الإشاري والتــأثيلي فيــه، بالإضافة إلى أنهم يجعلون في ترجمتهم المدلول التأثيلي الأصلي في المفهوم الغربـــي، ينتقل إلى مستوى المدلول الاصطلاحي، ولا يعملون على ترجمته ترجمــة تأثيليــة خصوصية ومتناسبة مع المجال العربـــي المنقول إليه.

ومن هنا فالفلسفة الخالصة هي فلسفة عقيمة وغير تأثيليــة علــى مســتوى مفاهيمها، مادامت لا تأخذ بعين الاعتبار "المدلول اللغــوي" في نقــل أو إنتــاج مفاهيمها، بينما الفلسفة الحية هي فلسفة تأثيلية على مستوى مفاهيمهــا؛ بحيــث تنقل الجانب الاصطلاحي من المفهوم الغربـــي وتمنحه دلالة تأثيلية عربية، كمــا تنتج مفاهيمها الخاصة إنتاجا تأثيليا عربيا خاصا، وإن كان من الممكن أن يكــون حاملا لدلالة اصطلاحية عامة.

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربـــي في الاختلاف الفلسفي، ص92.

وإذا كان "المدلول اللغوي" هو من أهم العناصر المكونة للمضمون التأثيلي المميز للمفهوم الفلسفي، فإن الفلاسفة الغربيين يوظفون هذا المدلول اللغوي في إنتاج الدلالة الاصطلاحية للمفاهيم الفلسفية. مما يعني أن إنتاج المفهوم عندهم يزدوج فيه الجانب الإشاري بالجانب العباري. وهذا ما ينبغي أن ينتبه إليه المتفلسفة العرب، سواء في ترجمتهم لمفاهيم الفلسفة الغربية، أو في إنتاجهم للمفاهيم الفلسفية الخاصة بهم؛ بحيث يعتمدون هم أيضا على "المدلول اللغوي العربي" في إنتاج الدلالة الاصطلاحية للمفاهيم الفلسفية، فيكون إنتاجهم الفلسفي القومي إنتاجا تأثيليا وحيا وإبداعيا، بدل أن يكون إنتاجا عباريا وجامدا ومغتربا.

وبين من هذا، أن استثمار العناصر التأثيلية والدلالات اللغوية الحافة بالمصطلح أو المفهوم، يتيح أمام الفيلسوف آفاقا واسعة للإبداع الفلسفي، ويمكنه من ابتكار معان وأفكار غنية ومتنوعة. ولهذا وجب على المتفلسف العربي استثمار الجانب التأثيلي المميز للألفاظ العربية، في صياغته لمفاهيمه الفلسفية من أجل إنتاج فلسفة عربية حية.

والحال أن ذلك لم يحصل في الساحة الفلسفية العربية، التي هي من منظور طه عبد الرحمن فلسفة خالصة تأخذ بالجانب الاصطلاحي من المفهوم الفلسفي الغربي، وتتغافل عن الجانب التأثيلي المستثمر من طرف فلاسفة الغرب في إنتاج الدلالة الاصطلاحية لمفاهيمهم، كما أنها تخلط بين المدلول اللغوي الإشاري للمفهوم الفلسفي الغربي، وبين مدلوله العباري الاصطلاحي، فتجعل ما هو إشاري تأثيلي خاص يأخذ صبغة عبارية اصطلاحية عامة. ومن ناحية أخرى، فقد أغفل أهل الفلسفة الخالصة من العرب أن تكون هناك صلة بين الدلالة الفلسفية للمفهوم الغربي، وبين المعنى اللغوي للفظ العربي الذي يترجمون به ذلك المفهوم. ومن هنا فقد جمدوا على الدلالة الاصطلاحية للمفهوم، وأهملوا الدلالة التأثيلية والإشارية للفظ العربي، والذي تجعله مفهوما حيا ومرتبطا بالمعاني الغنية التي قد يمنحها له المجال التداولي العربي. فعقم الإبداع الفلسفي العربي ناتج إذن عن «هذا التجميد للطاقة الدلالية للمفاهيم الفلسفية العربية وتعطيل فعاليتها التأثيلية!»[1]

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص95.

وإذا كانت الفلسفة الخالصة قد جمدت على الجانب الاصطلاحي من المفهوم الفلسفي العربـــي، وعطلت فعاليته التأثيلية، فإن طه عبـــد الـــرحمن يـــدعو إلى فلسفة عربية حية تأخذ بعين الاعتبار الجانب التـــأثيلي مـــن المفهـــوم الفلســـفي العربـــي، أخذها بجانبه الاصطلاحي. وهكذا يمكن للفيلسوف العربـــي الحي أن يفتح أمام نفسه آفاقا غنية وواسعة من إمكانيات التفلسف المبدع، وذلـــك مـــن خلال استثماره للدلالات اللغوية الغنية والمتفرعة للفظ العربـــي الذي يســـتخدمه للدلالة على المفهوم الفلسفي. فيمكنه عن طريق البحـــث في مشـــتقاته اللغويـــة، وما تحمله من دلالات متنوعة، وبالعمل على المقارنة بينها وكشـــف العلاقـــات الممكنة بينها، أن يجدد المفهوم الفلسفي العربـــــي ويفجـــر طاقاتـــه الدلاليـــة الخصبة، وهو ما يمكنه أن يخلص الفيلسوف العربـــي مـــن التبعيـــة المفاهيميـــة للفيلسوف الغربـــي، ويجعله يضاهيه في ممارسة التفلسف وفي الإبداع المفـــاهيمي الفلسفي.

كما يمكن للفيلسوف العربـــي الحي أن يبحث في الدلالات اللغوية للمفهوم الفلسفي الغربـــي، ويشتغل على الدلالات التي ترادفها في العربية، من أجل بنـــاء المفهوم الفلسفي العربـــي. أما إذا لم يجد ما يرادف تلـــك الـــدلالات في اللغـــة العربية، فإن عليه أن يبحث عما يشبهها أو يكون قريبا منها، ويستثمرها في بنـــاء الدلالة الاصطلاحية للمفهوم الفلسفي العربـــي. وهذا ما سيمكنه من ربط المفهوم الفلسفي بمجاله التداولي العربـــي، ويمنحه الحياة الفلسفية التي تمكنه من أن يكون منتجا وذا فعالية إبداعية خلاقة.

وإذا تعذر على المتفلسف العربـــي، صاحب الفلسفة العربية الحية، أن يجـــد مقابلا عربيا للمفهوم الفلسفي الغربـــي، سواء من حيث اللغة أو الاصطلاح، فإن عليه أن لا يتعسف عليه بأن يضع له لفظا مباشرا، لا ينتج سوى اللبس والجمـــود على التقليد، بل أن يقربه بواسطة مجموعة من المدلولات اللغوية السائدة في الحقل التداولي العربـــي، والتي يمكنها أن تقربه من أذهان المتلقي العربـــي، بشكل أفضل من اللفظ الواحد الموضوع بشكل قهري ومقطوع الصـــلة بالـــدلالات التأثيليـــة والإشارية الموجودة في اللغة العربية.

وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يتساءل مؤكدا: «وهل حياة المفهوم الفلسفي إلا هذه الحركة في المدلولات الاصطلاحية التي يبعثها الوصل بـالمخزون الـدلالي والرصيد التأثيلي للمفاهيم الفلسفية العربية!»(1)

2.3. من أجل إنتاج تعريف فلسفي حي:

إذا كان طه عبد الرحمن يدعو إلى إبداع مفهوم فلسـفي عربـي حـي، وموصول بالدلالات التأثيلية والتمثيلية السائدة في اللغة العربية وفي المجال التداولي العربـي عموما، فإننا نجده بالمثل يدعو إلى إنتاج تعريف فلسفي حي يسـتند إلى مضمون تمثيلي متناسب مع المجال التداولي للمتلقي العربـي.

وهكذا نجده يميز بين جانبين في التعريف الفلسفي؛ جانب تقريري وعبـاري وجانب تمثيلي وإشاري، وهو يسعى من خلال ذلك إلى البرهنة علـى أن عقـم الفلسفة الخالصة يرجع إلى اهتمامها فقط بالجانب التقريري العبـاري، وإهمالهـا بالمقابل للجانب التمثيلي الإشاري، أو عدم توظيف هذا الأخير بالطريقة المتناسبة مع ما هو سائد في المجال التداولي العربـي. وسيسعى المفكر طه عبد الـرحمن إلى التأكيد على أن إنتاج فلسفة عربية حية، يقتضي بالضرورة أن تراعي في تعريفاتهـا الجانب التمثيلي الإشاري، وأن تكون بالتالي فلسفة تمثيلية في تعريفاتها.

وإذا كان المضمون التمثيلي للتعريف الفلسفي يتكون من مجموعة من الأمثلة والتشبيهات والمقارنات، فإن الأستاذ طه يرى أن الفلاسفة الغـربيين لا يكتفـون أثناء تعريفهم للمفهوم الفلسفي بتقرير الخصائص التي تميزه، بل إنهم يعرفونه عـن طريق تقديم أمثلة مناسبة توضحه، أو يعملون على مقارنتـه وتشـبيهه بأشـياء مستمدة من الحقل الثقافي والاجتماعي الذي نبتت داخله.

وهكذا يأتي الإنتاج الفلسفي لهؤلاء الفلاسفة الغربيين متضمنا لعناصر تمثيلية متساوقة مع العناصر التقريرية، بحيث تعمل الأولى على تبيان وتوضيح ما قد يوجد من لبس أو غموض في الثانية. وهذا يبين أهمية الدلالات المشتركة والمعاني المتداولة في بناء المفهوم وإنتاج التعريف في مجال الفلسفة، إلى درجة أن الدلالات التمثيليـة

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربـي في الاختلاف الفلسفي، ص97.

والتأثيلية قد تجعل الفيلسوف أحيانا، يستغني عن الدلالات التقريرية والعقلية، نظرا لأن الأفق الدلالي للأولى يتسع إلى حد لا تستطيع العبارات التقريرية أن تعبر عنه من جميع وجوهه. ومن هنا تبدو أهمية العناصر التمثيلية في إنتاج المفاهيم والتعاريف الفلسفية، إلى حد جعل طه عبد الرحمن يستنتج «أن الفيلسوف قد يستغني عن ممارسة التقرير (التعريفي)، ولكنه لا يستغني أبدا عن ممارسة التمثيل، بحيث إذا وجد من المتفلسفة من يدعو إلى عكس هذا أو يفعله، فلا يكون إلا سالكا مسلكا يميت التفلسف في النفوس ولا يحييه أبدا.»[1]

وبين أن طه عبد الرحمن يوجه نقده هنا إلى المتفلسفة العرب، أصحاب الفلسفة الخالصة، الذين ينقلون أو ينتجون فكرا فلسفيا عقيما حينما يكتفون بالجانب التقريري من المفهوم أو التعريف الفلسفي، ويهملون الجانب التمثيلي المرتبط بهما، والذي بإمكانه ولا شك أن يتيح للمتفلسف إمكانيات غنية وواسعة أثناء الإنتاج الفكري والإبداع الفلسفي.

وإذا كان المتفلسفة العرب، أصحاب الفلسفة الخالصة، يركزون على الجانب التقريري من التعريف ويهملون جانبه التمثيلي، فإن ذلك يعود إلى سببين رئيسيين حسب طه عبد الرحمن؛ السبب الأول يتمثل في اعتقادهم أن ما هو جوهري وأساسي في الفلسفة هو الجانب العباري التقريري، أما الجانب التمثيلي فيأتي في مرتبة ثانوية من أجل التوضيح فقط، ولذلك قد ينفع في تبسيط الأفكار الفلسفية للمتعلمين، ولكن يمكن الاستغناء عنه بالنسبة للمتمرسين. أما السبب الثاني فيتمثل في عدم فهم متفلسفة العرب الجيد للتمثيلات الغربية، نظرا لارتباطها بالحقل التداولي الخاص بالمجتمعات الغربية، مما يجعلهم لا يتمكنون من تبليغها على نحو جيد أو أنهم يفضلون أحيانا حذفها بشكل نهائي.

وقد أدى هذا الوضع إلى عدم إقدام الفلاسفة العرب، إلا نادرا، على الاجتهاد من أجل البحث عن تمثيلات تنتمي إلى المجال التداولي العربي، تكون مناسبة للدلالة عن تلك الموجودة في المجال التداولي الغربي. وهذا ما من شأنه أن يجعل المتفلسف العربي يستثمر العناصر التداولية العربية من أجل تطوير مواهبه

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص98.

وملكاته أثناء ممارسة التفلسف. والحال أن إهمال الجانب التمثيلي من التعريف الفلسفي الغربي، أو نقله على نحو سيء، قد جعل الفلاسفة العرب يساهمون في خلق عوائق من شأنها أن تميت التفلسف أو تضعفه، وتحول دون استثمار الإمكانيات الهائلة التي تتيحها العناصر التمثيلية المحلية في إبداع فلسفة عربية حية.

وهكذا يقابل طه عبد الرحمن بين ما يسميه بالفلسفة الخالصة وما يسميه بالفلسفة الحية. وإذا كانت الأولى تفصل بين الجانب التقريري والجانب التمثيلي للتعريف، فإن الثانية تجمع بينهما. ويأتي هذا الجمع انطلاقا من إيمان الفيلسوف العربي الحي بأهمية العناصر التمثيلية في فهم واستيعاب التقرير في التعريف، ذلك أنهما متداخلان ويكمل بعضهما البعض الآخر. بل أكثر من ذلك؛ فإن الفيلسوف الحي سوف لن يكتفي بالجمع بين جانب التقرير من التعريف وجانب التمثيل منه، بل إنه سيبني الأول على الثاني، لأن صياغة العبارة التقريرية يتم انطلاقا من المعطيات المكونة للجانب التمثيلي. كما يمثل هذا الأخير محكا لاختبار صلاحية التقرير نفسه. وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يذهب إلى أنه يمكن الاستغناء عن الجانب التقريري من التعريف، بينما لا يمكن الاستغناء على الجانب التمثيلي منه، لأن التمثيل يمثل الأرضية الواقعية التي انبنى انطلاقا منها التعريف الفلسفي، والتي لا يمكن التخلي عنها، بينما التقرير يمثل الجانب النظري من التعريف، والذي يمكن تعويضه ببناء نظري آخر أدق منه.

وإذا كان التمثيل الذي يراد نقله إلى المجال التداولي العربي مخالفا لمقتضياته، فإنه يتعين على الفيلسوف العربي الحي أن يستبدله بتمثيل موافق له. وذلك أن التمثيل الذي يتضمن وقائع ومعطيات مفهومة لدى المتلقي العربي، هو الذي من شأنه أن يجعله يفهم على نحو جيد الجانب التقريري من التعريف. ولذلك انتهى طه عبد الرحمن إلى أن «حياة التعريف الفلسفي لا تكون إلا بتحريك سكونه، ولا تحقق لهذا التحريك إلا بوصل جانبه التقريري بجانبه التمثيلي، لكي يدوم على التزود منه بما يوافق التداول العربي وييسر سبل إفادته للمتلقي.»[1]

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص101.

3.3. من أجل إنتاج دليل فلسفي حي:

يسم طه عبد الرحمن الأدلة التي يستخدمها أصحاب الفلسفة الخالصة من العرب بالعقم، وذلك أنها لا ترتكز في استنتاجاتها على الجانب التخييلي، ومن ثم فهي فلسفة غير تخييلية، في حين أن الفلسفة الحية هي فلسفة تخييلية لأنها ترتكز في استنتاجاتها على الجانب التخييلي والتمثيلي. ويميز الأستاذ طه في الدليل الفلسفي بين جانب عباري يمثله عنصر الاستنتاج، وجانب إشاري يمثله عنصر التخييل. ويتكون هذا الأخير من الأمثلة والمجازات والتشبيهات والاستعارات والأساطير التي يستخدمها الفلاسفة الغربيون كأدلة لإثبات أطروحاتهم، بحيث يزاوجون بينها وبين الأدلة العقلية الخالصة. وهكذا نجد فلاسفة كأفلاطون وديكارت ونيتشه، بل وحتى التجريبيون منهم كجون لوك ودفيد هيوم، يعتمدون على أساليب تخييلية كثيرة من أجل توضيح أفكارهم وإثبات دعاويهم، كالاعتماد على الأمثلة والصور المجازية والاستعارية، أو الاستناد إلى وضع الأساطير وابتكار الحكايات الخيالية.

ويكمن خطأ أهل الفلسفة الخالصة من العرب في جمودهم على الجانب الاستنتاجي من الدليل وإهمالهم للجانب التخييلي، ذلك أنهم اعتقدوا أن العناصر المكونة لهذا الجانب الأخير من أمثلة وخيالات واستعارات وأساطير لا يصلح إلا لذوي العقول الصغيرة والمتعلمين والعوام، أما ذوو العقول الكبيرة والمتخصصون في الفكر الفلسفي فإنهم يدركون الحقائق بطريق عقلي خالص دون اعتماد أية أساليب تخييلية. ويستثني طه عبد الرحمن الفيلسوف ابن طفيل في كتابه "حي بن يقظان"، والذي اعتمد فيه على الأساليب التخييلية في إبلاغ الأفكار الفلسفية، بحيث كادت أن تغني هذه الأساليب عن الطرق البرهانية والاستدلالية. ويعتقد الأستاذ طه أنه لو استمر هذا النمط من التفلسف التخييلي الذي دشنه ابن طفيل، ولو كتب له أن يزدهر في الثقافة الفلسفية العربية، لكانت الفلسفة العربية قد اتخذت مسارا آخرا ومغايرا لذلك الذي آلت إليه، ولكان لها اليوم شأن آخر. فابن طفيل حسب مفكرنا المغربي استطاع أن يحقق ذلك الوصل الذي كانت تحتاجه الفلسفة؛ أي وصلها بطرق التفكير وأساليب التعبير المميزة للمجال التداولي

العربـــي، أو جعلها تغرف من ينابيع أودية البيان العربـــي. لكن للأسف فهذا لم يحصل، إذ ما لبث ابن رشد بعد ابن طفيـــل أن أعـــاد الفلســـفة إلى الأســـلوب الاستنتاجي العقلي، نظرا لإعجابه بالبرهان العقلي وبأساليب الاستدلال المنطقـــي، مما سد الباب أمام الإبداع الفلسفي العربـــي انطلاقا من الإمكانات الكبيرة الـــتي كان من الممكن أن يتيحها له انفتاحه على أساليب البيان العربـــي.

وعلى العموم فقد ظن المتفلسفة العرب، كما يحلو لطـــه عبـــد الـــرحمن أن يسميهم، أن الأسلوب الاستنتاجي البرهاني هو الأنســـب لاســـتخراج الحقـــائق الفلسفية كحقائق عبارية لا يمكن التوصل إليها من خـــلال الطـــرق التخييليـــة والبلاغية. وإن كان هؤلاء المتفلسفة لم يلتزموا بشكل كامل في كتاباتهم الفلسفية بالاكتفاء بأساليب التعبير القياسي البرهاني، إذ خلطوا بينها وبين الأساليب التمثيلية والتخييلية والبلاغية. وهو ما قد يعني أنه يصعب أن نتصور ممارسة فلسفية تعتمـــد بشكل خالص على التعبير العقلي والبرهاني، إذ هي مضـــطرة بالضـــرورة إلى أن تتلبس بأساليب حجاجية تعتمد على الأمثلة والمجازات والتشبيهات وغيرها مـــن الأساليب التعبيرية التخييلية.

كما يؤاخذ الأستاذ طه المترجمين العرب القدامى في تحويلهم، أثنـــاء ترجمـــة النصوص الفلسفية، للأساليب التخييلية إلى أساليب استنتاجية. ومن هنا فقد أهملوا ما كان يوجد في تلك النصوص الفلسفية مـــن أمثلـــة ومجـــازات واســـتعارات وتشبيهات، وترجموها ترجمة حرفية عبارية، وكأنها نصوص برهانية واســـتدلالية خالصة، وهو الأمر الذي أفقدها قوتها وخصوصيتها الأصلية. كما حـــال بينـــهم وبين أسباب الإبداع الفلسفي، والذي كان ممكنا عن طريق ترجمة تلك الأساليب التخييلية الموجودة في النصوص الفلسفية الأجنبية إلى أساليب تخييلية متداولـــة في حقل الثقافة العربية، مما كان من شأنه أن يساهم في تحقيق ذلك الوصل المطلـــوب مع الذات المتفلسفة العربية ومع المجال التداولي العربـــي، ويفتح المجال أمام تطوير منتوج فلسفي عربـــي أصيل ومتميز.

وباختصار، فأهل الفلسفة الخالصة من العرب ارتكبوا فعلين خطيرين، حسب طه عبد الرحمن، أولهما أنهم فصلوا بين "الاستنتاج والتخييـــل"، وثانيهمـــا أنهـــم

أخرجوا القول عن وصفه التخييلي إلى وصف استنتاجي. وهذا ما أدى بهم إلى أن يقطعوا «عن الدليل الفلسفي الأسباب التي تجعله يترسخ ويتوسع في الخطاب الفلسفي العربي.»[1]

وهكذا سيكون على الفلسفة الحية أن تتجاوز الأخطاء والمنزلقات التي وقعت فيها الفلسفة الخالصة، والتي مثلت عوائقا أمام الإبداع الفلسفي العربي. وأهم ما عليها القيام به، على مستوى الدليل الفلسفي، هو أن تربط بين التخييل والاستنتاج فيه، بحيث لا يمكن لهذا الأخير أن يستغني عن الأول. ويتجلى هذا الارتباط في أن الدليل الفلسفي لا يمكنه أن يتم خارج إطار اللسان الطبيعي للممارسين له. وما دام أن لكل لسان طبيعي رموزه وإشاراته وتركيبته الخاصة، فإن الدليل الفلسفي سيتلون ويتأثر بطبيعة هذا اللسان الخاص وما يتيحه من عناصر وصور تخييلية. فالمضمون الفلسفي لا يتم الاستدلال عليه بلغة صورية أو اصطناعية كاللغة الرياضية مثلا، بل يتم التعبير عن هذا الاستدلال بلغة طبيعية تمتزج فيها العناصر الإشارية والتخييلية بالعناصر العبارية والاستنتاجية. كما ستعمل الفلسفة الحية على تقديم التخييل على الاستنتاج، متى ثبت نفعه في إيضاح المعاني المستغلقة وإقناع المتلقي بها، مادام أن طريق الاستنتاج لم يحقق هذا الغرض لما قد يعتريه من غموض في التجريد أو ركاكة في التعبير. وهذا ما يحصل في النصوص المترجمة إلى العربية مثلا؛ إذ قد تؤدي الأساليب الاستنتاجية المعقدة أو الغامضة إلى نفور المتلقي منها، وابتعاده بالتالي عن ممارسة التفلسف وعدم إقباله عليه. ولهذا لا بد أن يعمل الفيلسوف الحي على تعويض هذه الأساليب الاستنتاجية الركيكة أو المستغلقة، بأساليب تخييلية تكون قادرة على تحقيق الإفهام المطلوب لدى المتلقي، وتحفيزه على ممارسة التفلسف.

وهكذا يتبين أن طه عبد الرحمن يدعو إلى فلسفة عربية حية ومبدعة، تكون قادرة على تجاوز آفات وعوائق الإبداع التي وقعت فيها الفلسفة الخالصة. ويمكن لهذا التجاوز أن يتم عموما عن طريق وصل المفاهيم والتعاريف والأدلة الفلسفية بالمجال التداولي العربي، والعمل على استثمار كل الأسباب الكفيلة بتقريبها

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص104.

وإحيائها في عقل المتلقي المنتمي إلى هذا المجال التداولي الخاص، وذلك من أجل خلق الظروف المناسبة أمامه لممارسة التفلسف وتحقيق طموح الإبداع الفلسفي داخل الحقل الثقافي العربي.

4- شروط عامة من أجل إبداع فلسفة عربية حية:

وقد توصل طه عبد الرحمن إلى مجموعة من النتائج التي اعتبرها بمثابة خارطة طريق من أجل إبداع فلسفة عربية حية. ومن أهم معالم هذه الخارطة أنه «لا حياة للفلسفة العربية ما لم يقع فيها وصل العبارة بالإشارة في كل مستوى من مستويات القول الثلاثة، أي وصل الاصطلاح بالتأثيل على مستوى المفهوم ووصل التقرير بالتمثيل على مستوى التعريف ووصل الاستنتاج بالتخييل على مستوى الدليل، لأن في هذا الوصل وصلا للقوتين معا: "العقل" و"الخيال"، ولا حياة لفكر الإنسان بغير اجتماعهما وتقادحهما.»[1] ولهذا فالفلسفة الخالصة تحكم على نفسها بالموت حينما لا تأخذ بعين الاعتبار، سواء أثناء النقل أو الإنتاج، العناصر والمعطيات المرتبطة بالجوانب التأثيلية والتمثيلية والتخييلية، لأن هذه العناصر الإشارية هي وحدها من يمنح للإنتاج الفلسفي مقومات الحياة والإبداع والديمومة.

وإذا كان الفيلسوف العربي الحي مطالبا بوصل العقل بالخيال، فإنه مطالب إذن بالمزاوجة بين التعبير العباري والتعبير الإشاري، ولا تناقض في ذلك إذ يمكن لنفس الأفكار الفلسفية أن نبلغها أحيانا باستخدام العبارة وأحيانا أخرى باستخدام الإشارة. ولا ينبغي أن يخلو أي إنتاج فلسفي من هذين المستويين؛ المستوى العقلي العباري والمستوى الإشاري التخييلي.

وإذا كان الخطاب الفلسفي ينزع إلى ما هو كلي وكوني مادام خطابا عقليا وحجاجيا وبرهانيا، فإنه لا بد أن تتلون هذه "الكونية" بعناصر مستمدة مما هو قومي وخاص، حتى يكون بإمكانها أن تصل إلى ذهن المتلقي الذي ينتمي إلى مجال تداولي يختلف عن باقي المجالات التداولية الأخرى. وهكذا يكون بإمكان التعبير الإشاري الذي يستند إلى أساليب تخييلية ووجدانية، أن يغني ويوسع من آفاق

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص106.

التعبير العباري الذي يعتمد على أساليب عقلية ومعرفية، لأن «الارتقاء من التواصل المعرفي إلى التفاعل الوجداني ضروري لحصول الإبداع، والفلسفة الحية غرضها الأول أن تبدع حيث لم تبدع الفلسفة الخالصة.»[1]

وفي هذا السياق يتحدث طه عبد الرحمن عما يسميه بالطور الإشاري وما يسميه بالطور العباري، وهو يرى أنه لا بد للفلسفة العربية أن تمر من الطور الأول إلى الطور الثاني. وهذا النوع من المرور يستدعي بالضرورة وصل الفلسفة العربية الحية بالأدب العربي، قديمه وحديثه، لأن هذا الأخير هو من سيمنحها العناصر الإشارية التي تمكنها من الإبداع، خصوصا وأن هذا ينسجم مع القاعدة التي تقول "بأن الفلسفة أولها أدب وآخرها علم". أما الفلسفة الخالصة فقد أصيبت بالعقم حينما ظلت متمسكة بالعبارة، وأهملت الطاقات الهائلة التي يمكن للتفلسف أن يستمدها من الإشارة.

ونحن نجد أن طه عبد الرحمن يذهب إلى أن بيان الإشارة هو من يحمل خصوصية الزمان الثقافي العربي، ماضيه وحاضره ومستقبله، ولذلك لا بد للفلسفة العربية الحية أن تراهن عليه من أجل أن تتغلغل في ما هو يومي، وأن تعبر عن هموم الإنسان العربي وتطلعاته المستقبلية، فتكون قادرة بذلك على التأثير في الواقع وتغييره من جهة، واستمداد عناصر الإبداع والتجدد والاستمرارية منه من جهة أخرى.

ومادام المتفلسف العربي «لا يجرأ إلى حد الآن أن يضيف إلى المفاهيم الفلسفية التي يصنعها غيره مفاهيم يصنعها من عنده»[2]، فإنه سيظل واقعا تحت نير التبعية والتقليد، وهو الأمر الذي سيجعله يعيش نوعا من ضياع الذات والتيه الفكري، لأنه مادام أن المجتمع المسلم «لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره؛ حتى كأنها من إبداعه ابتداء، فلا مطمع أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه.»[3]

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص107.

(2) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ص77.

(3) نفسه، ص11.

الفصل الرابع

من أجل مقاومة
عوائق الإبداع الفلسفي العربي

«نستطيع فتح باب الإبداع في ممارستنا الفلسفية متى تيقنا بأن القول الفلسفي ليس مقدسا في نصه، فنتصرف فيه بحسب المتلقي منا، ولا معجزا في نشأته، فنقتدر على وضع مثله بحسب لغتنا، ولا مستقلا في مضمونه، فنتعاطى لكتابته بحسب بلاغتنا.»

طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص134.

يحصي طه عبد الرحمن ثلاثة معاني اصطلاحية رئيسية مرادفة لمفهوم الإبداع، وهي مفاهيم الابتكار والاختراع والإنشاء. وهو يجعلها مراتب ودرجات في ما بينها؛ بحيث أدناها درجة هو الابتكار الذي هو إبداع للصورة، وأعلاها درجة هو الإنشاء الذي هو إبداع مصحوب بالصنعة وقد يشمل إما الصورة أو المادة، أما الاختراع فهو ينزل في منزلة بين المنزلتين بحيث أنه إبداع للمادة، مع العلم أن إبداع المادة يفوق إبداع الصورة، والإبداع المصحوب بالصنعة يتفوق على الإبداع بدونها.

وسيعمل الأستاذ طه على استثمار هذه المعاني الثلاثة في جوابه عن السؤال الرئيسي الذي يسعى إلى الإجابة عنه، وهو: كيف نقاوم موانع الإبداع الفلسفي؟ ولذلك فقد تفرع عنده هذا السؤال إلى ثلاثة أسئلة، وهي كما يلي:

«أ. كيف نفتح باب الابتكار في ممارستنا الفلسفية؟ أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفا مبتكرا؟

ب. كيف نفتح باب الاختراع في ممارستنا الفلسفية؟ أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفا مخترعا؟

ج- كيف نفتح باب الإنشاء في ممارستنا الفلسفية؟ أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفا منشئا؟».[1]

وقد أشار مفكرنا المغربي إلى أنه لن يركز في معالجته لإشكال الإبداع الفلسفي على العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، التي قد يعدها البعض شروطا أساسية لكي يتمكن المتفلسف من أن يبدع في ممارسته الفلسفية. وسبب استبعاده وعدم تركيزه على هذه العوامل راجع، في نظره، إلى أنها لا تكفي أن تتوفر لدى الشخص فتجعله متفلسفا مبدعا، فقد يعيش الفرد في أوساط سياسية واقتصادية ومادية وثقافية مناسبة ومع ذلك لا يكون قادرا على الإبداع. كما قد تغيب هذه الشروط لدى فرد آخر، ومع ذلك يكون هذا الغياب حافزا له على الإبداع لمقاومة أسباب غيابها. ولهذا السبب، فإشكال الإبداع الفلسفي هو إشكال لا يتعلق بالظروف والعوامل الخارجية، بل يتعلق بشروط الإبداع داخل الفلسفة كقول أو كلغة تخضع لأصول وقواعد محددة.

ويشترط طه عبد الرحمن في الإبداع أن يكون منطلقه هو مواجهة ما يحول دون تحققه، من موانع وعوائق متعددة، وفي مقدمتها تلك الأسطورة التي يرى أصحابها أن الفلسفة تفكير عقلي خالص. ولذلك سيسعى مفكرنا إلى إثبات أطروحة أساسية؛ مفادها أن الإبداع في القول الفلسفي العربي لا يكون ممكنا إلا بالتصدي إلى الأساطير التي هي بمثابة عوائق تمنع من حصوله.

وإذا كانت هناك ثلاثة أنواع من الإبداع الفلسفي هي الابتكار والاختراع والإنشاء، وإذا كانت الأسطورة الأصلية المانعة من الإبداع الفلسفي العربي هي المتمثلة في اعتبار أن الفلسفة هي تعقل خالص، فإنه يتعين على كل نوع من أنواع الإبداع الفلسفي الثلاثة أن يقاوم مجموعة محددة من الأساطير المتشعبة عن تلك الأسطورة الأصلية.

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2009، ص114.

1- من أجل مقاومة مانع الابتكار الفلسفي والأساطير المتفرعة عنه:

يحدد الأستاذ طه عبد الرحمن مانع الابتكار الفلسفي في ما سماه بالتقديس؛ ذلك أن الابتكار عنده هو إبداع يحدث بموجبه المتفلسف تغييرا في القول الفلسفي بأن يمنحه صورة جديدة. ولذلك، إذا أبقى هذا المتفلسف على القول الفلسفي كما هو، و لم يحدث فيه أي تغيير، فإنه يكون بذلك قد أوقع نفسه في تقديس ذلك القول، ويصبح هذا التقديس بمثابة مانع أو عائق يحول بينه وبين الإبداع الفلسفي المبتكر.

وقد أدى تقديس المتفلسف العربي للقول الفلسفي الإغريقي قديما والأوروبي حديثا، إلى وقوعه في أسطورتين هما أسطورة حفظ اللفظ كله وأسطورة حفظ المضمون كله. وتتمثل الأسطورة اللفظية في ترجمة كل لفظ من ألفاظ الجملة المنقولة بلفظ يقابل في العربية، مما نجمت عنه ترجمة حرفية لفظية أدت إلى التطويل اللفظي في القول الفلسفي العربي بما يخالف التركيب السليم للجملة في اللغة العربية. أما الأسطورة المضمونية فتتمثل في حفظ مضمون القول الفلسفي الأصلي بما يتناسب مع مجاله التداولي الأصلي، وعدم مراعاة مقتضيات المجال التداولي العربي أثناء هذا النقل الترجمي، مما نجم عنه ترجمة حرفية مضمونية أدت إلى التهويل المعرفي في القول الفلسفي العربي بكيفية غير معقولة.

ومن هنا، يكون لزاما على المتفلسف العربي أن يقاوم مانع تقديس القول الفلسفي الأصلي الذي يحول بينه وبين الابتكار الفلسفي، وذلك بتجنب أسطورة الحفظ الكلي لذلك القول سواء كانت أسطورية لفظية أو أسطورية مضمونية. ويبدو أن منطلق مقاومة مانع التقديس هو أن يتم اعتبار القول الفلسفي خطابا يتوجه إلى متلقي معين. ولذلك، يتعين أن يراعي المتفلسف العربي وضعية المتلقي الذي سيتوجه إليه الخطاب الفلسفي داخل المجال التداولي العربي. وإذا كان المتلقي العربي يختلف عن المتلقي الغربي، وجب أن يتم نقل القول الفلسفي بطريقة مبتكرة ومتناسبة مع الوضع الفلسفي للمتلقي العربي. وهذا ما يحتم تجنب الحرفية في النقل، بما من شأنه أن يجنبنا التطويل اللغوي والتهويل المضموني اللذين ينتجان عن أسطورتي الحفظ الكلي للفظ والحفظ الكلي للمضمون.

وإذا كان طه عبد الرحمن يتحدث عن "أسطورة حفظ اللفظ كله"، فمعنى ذلك أنه يسمح أثناء نقل القول الفلسفي الأصلي بحفظ ألفاظ منه تتوافق مع الوضع الفلسفي للمتلقي العربي ومع مجاله التداولي الخاص، مع حذف تلك التي لا تتوافق مع هذا الوضع. ونفس الشيء في ما يخص "أسطورة حفظ المضمون كله"؛ إذ تتضمن في طياتها إمكانية احتفاظ المترجم العربي بمضامين موجودة في القول الفلسفي المنقول، إذا كانت متوافقة مع الوضع الفلسفي للمتلقي العربي، مع حذف المضامين التي تخالف هذا الوضع.

وهكذا، سيكون بإمكان هذا المبدإ الخطابي المعتمد في الترجمة أن يجنبها التطويل اللغوي الذي تتولد عنه الأسطورية اللفظية، كما سيكون بإمكانه أن يدفع عنها التهويل المعرفي الذي تنبثق عنه الأسطورية المضمونية. ومادام أن هذا المبدأ يعتمد على إجراء تعديلات على المنقول الفلسفي لجعله متوافقا مع وضع المتلقي العربي، فإنه سيمكن المتفلسف العربي من اكتساب «القدرة على التصرف في القول الأصلي بما يولد منه قولا غيره، قولا يتضمن من أسباب التفلسف ما يضاهي ما يتضمنه الأصل منها من دون أن يحتذي حذوه؛ وليس مدلول الابتكار الفلسفي إلا هذه القدرة على تصرف المتفلسف في ما بين يديه من الأقوال الفلسفية الأصلية، بحيث ينتج منها أقوالا أخرى تنتفي فيها أسباب الأسطورة، لفظية كانت أو مضمونية.»[1]

وقد توقع طه عبد الرحمن أن يوجه إليه اعتراض يتمثل في القول بأن الابتكار الفلسفي الذي سيجعل المتفلسف العربي يتصرف ويغير ما يوجد بالمنقول الفلسفي، قد يجعله لا يستفيد من المضامين وإمكانيات التفلسف الموجودة في ذلك المنقول الأصلي، وبالتالي يحول هذا الابتكار بين المتفلسف العربي وبين إمكانيات توسيع آفاقه في التفلسف. ويرد الأستاذ طه على هذا الاعتراض بالقول إن التصرف في المنقول الفلسفي بما يمكن من الابتكار هو أفضل بكثير من الإبقاء الحرفي عليه دون إبداع وابتكار، خصوصا أن العبرة في التفلسف لا تكمن في أن نروي ما يقوله الغير فقط، بل أن نرويه بشكل يجعلنا ندري ما يوجد فيه، وهذه

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص120.

الدراية لا تكون ممكنة إلا عن طريق التصرف فيه بشكل يجعله مفهوما لدينا وقادرا على أن يحفزنا على مزيد من الإبداع الفلسفي. كما أن النقل الحرفي للقول الفلسفي الأصلي هو نقل يؤدي إما إلى التطويل اللغوي أو التهويل المعرفي، وكلاهما يخالفان مقتضيات الاستدلال العقلاني الذي ينبني عليه منطق التفلسف. كما أن النقل المباشر لا يمكن المتلقي العربي من استشكال ما يوجد في القول الفلسفي المنقول والاستدلال عليه، مما يقتضي التصرف فيه بشكل يسمح للمتلقي بالتفكير ومناقشة ما يوجد فيه طبقا لما هو مألوف لديه داخل مجاله التداولي الخاص. وفضلا عن هذا يرى طه عبد الرحمن أن النقل الذي يمكن المتفلسف العربي من الابتكار لا يتخذ شكلا واحدا، بل تتعدد أشكاله وتتغير حسب ما يطرأ في الوضع الفلسفي العربي من تحولات ومستجدات. وبالتالي فالترجمة الابتكارية هي ترجمة متجددة تعاود نفسها بحسب ما يقع من تغيرات في الوضع الفلسفي للمتلقي.

ويمكن القول من وجهة نظرنا بأن الترجمة الحرفية للنصوص الفلسفية الأجنبية هي ترجمة قد لا تمكن فعلا، وفي معظم الأحيان، من النقل الأمين والصادق للمضمون المعرفي الموجود في تلك النصوص، خصوصا إذا كانت تضع لكل لفظ أجنبي ما يدل عليه من لفظ عربي مع المحافظة على تركيب الجملة في أصلها الفلسفي. ولذلك، يقتضي مثل هذا النقل الأمين أن يبحث المترجم العربي عن ألفاظ وتراكيب موجودة في اللغة العربية تكون قادرة على نقل المضمون الفلسفي الأصلي، ولكن بصياغة لغوية عربية متناسبة مع الحقل التداولي العربي. وإذا كان موقفنا هذا لا يختلف كثيرا عما جاء به طه عبد الرحمن، فإننا مع ذلك نرى أنه لا بد للمترجم العربي أن يحافظ على الحمولة الفلسفية، المضمونية والمنهجية، للقول الفلسفي المنقول، وإلا استحال هذا المنقول إلى مسخ عربي، وفقد بالتالي هويته الأصلية. لكننا نذهب مع ذلك إلى أن المحافظة على الهوية الفلسفية للنص المترجم، بما تقتضيه الأمانة العلمية، لا تتأتى بالاعتماد على الترجمة الحرفية لفظية كانت أو مضمونية، بل لا بد من البحث عن قالب تركيبي لغوي عربي يكون قادرا على تقديم الجملة الفلسفية المنقولة إلى المتلقي العربي بشكل يجعله

من جهة يدرك طبيعة التفلسف لدى الغير كما هو في أصله، ويجعله من جهة أخرى يدركه ضمن شكل لغوي مألوف لديه. ومن هنا، فإذا كنا نشدد على ضرورة الابتكار والإبداع في الترجمة، فإننا نفعل ذلك من منطلق أن تتاح الفرصة للمتفلسف العربي أن يوسع آفاقه في التفلسف انطلاقا مما هو معروف عنده من دلالات وقيم من جهة، وما هو مستأنس لديه من تعابير وتراكيب لغوية من جهة أخرى. ويقتضي هذا الإبداع الترجمي أن يكون صاحبه ملما باللغة الأصلية للمنقول الفلسفي، وفي نفس الوقت له دراية فلسفية بمحتوى وأساليب التفكير الموجودة في ذلك المنقول. كما يقتضي منه ذلك أن يكون ملما بالمقتضيات اللغوية والمعرفية والقيمية السائدة في مجاله التداولي الخاص، لكي يتمكن من المحافظة على جوهر النص الأصلي مع تقديمه في شكل لغوي مقبول لدى المتلقي العربي.

2- من أجل مقاومة مانع الاختراع الفلسفي والأساطير المتفرعة عنه:

يختلف الابتكار الفلسفي عن الاختراع الفلسفي عند طه عبد الرحمن، في كون الأول هو عبارة عن تغيير يطال فكرا معطى بشكل مسبق وذلك عن طريق منحه صورة جديدة، بينما الثاني هو إبداع يحصل من غير معطى سابق. وإذا كان قد تبين لنا، مع الأستاذ طه، أن المانع عن الابتكار الفلسفي العربي هو تقديس القول الفلسفي المنقول، فإن المانع عن الاختراع الفلسفي العربي هو اعتبار ذلك القول قولا معجزا من الصعب أن يأتي المتفلسف العربي بمثله، وهنا يكون الإعجاز هو العائق الذي يمنع من الاختراع.

ويرتبط سبب إعجاز القول الفلسفي عند المتفلسف العربي بنشأة هذا القول عند اليونان وطريق نقله إلى الساحة الثقافية العربية. فقد نسج المتفلسفة العرب المتقدمون حول ظهور الفلسفة عند اليونان مجموعة من الأساطير والحكايات التي ترتبط بالآلهة والكهنة والعرافين، بحيث تكون لديهم تصورا أسطوريا لميلاد الفلسفة، كما اعتبر المتأخرون منهم أن الفلسفة معجزة إغريقية يختص بها اليونانيون دون غيرهم. وقد جاء نقل الفلسفة عند العرب مرتبطا بالقصص والرؤى، كتلك التي تقول بأن المأمون قد رأى في منامه أن الحكيم

أرسطوطاليس يحثه على نقل الحكمة والسعي نحوها، وحينما تم نقل الفلسفة والتعرف عليها بدت لهم أنها فكر استدلالي ومنطقي مختلف عما عهدوه لديهم من فكر هو عبارة عن أقوال وحكم متفرقة، ولا تقدم في شكل بناء عقلي صارم. ولهذا فقد هالهم أمر هذا الفكر الأجنبي، ووجدوا أنفسهم عاجزين على الإتيان بمثله. وبالإضافة إلى هذا، فقد جعل المتقدمون من العرب الفلاسفة الأوائل امتدادا للأنبياء، مما دفعهم إلى المبالغة في تعظيمهم والرفع من مرتبتهم. أما المتأخرون من المتفلسفة العرب، فقد وقعوا حسب طه عبد الرحمن في تقليد الفلاسفة الغربيين والانبهار بهم، إلى حد «أنهم يحبون الانتساب إليهم والتشبه بهم ويسعدون متى حظوا برضاهم، وكيف أنهم يتقبلون أقوالهم ويتقلبون مع آرائهم ويندمجون في مذاهبهم كما لو كانت من بنات مجالهم! ثم كيف أنهم يستعظمون التعرض لآرائهم ويستصعبون درك منزلتهم، محتجين على تعبدهم لهم بكونهم ليسوا في الوضع الذي يؤهلهم لنقدهم أو اللحاق بهم كما لو أن الحكمة موقوفة على رجال مخصوصين!»[1]

وهكذا يتبين أن على المتفلسف العربي أن يتجاوز مانع الإعجاز، كي يكون قادرا على الإبداع الفكري والاختراع الفلسفي. ولن يتحقق ذلك، حسب الأستاذ طه، إلا إذا أدرك المتفلسف العربي أن القول الفلسفي هو "بيان" مثلما هو "خطاب". والمقصود بالبيان هنا هو ذلك الخطاب الموافق للسان الذي يفهمه المتلقي، ولذلك وجب أن تتم صياغة القول الفلسفي ونقله باللسان أو اللغة الأم السائدة في المجال التداولي الذي ينتمي إليه ذلك المتلقي، وذلك حتى تتحقق بيانية هذا القول الفلسفي لديه مثلما تحققت عند غيره.

ولكي يدفع المتفلسف العربي مانع الإعجاز الذي يعوق القدرة على الاختراع لديه، عليه أن يعمل أولا على وصل القول الفلسفي بالقول الطبيعي؛ وذلك بأن يعمل على الانطلاق من اللغة الطبيعية السائدة في مجاله التداولي، ويرتقي بها إلى مستوى التفكير الفلسفي المجرد، كما أن عليه ثانيا أن يصل القول الفلسفي الأجنبي بالقول الفلسفي العربي، وذلك بأن ينقل ذلك القول الأول

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص124.

بحسب مقتضيات القول الثاني، بحيث يصبح القولان معـا متكـافئين ولا فضـل لأحدهما على الآخر في ما يخص القدرة على ممارسة التفلسف. وبهذا الشكل، يرى طه عبد الرحمن أنه يمكن أن يصبح المتفلسف العربـي قادرا على أن ينتج قـولا فلسفيا بلغته العربية الأصلية، يضاهي به القول الفلسفي الموجود عند غيره.

وقد توقع طه عبد الرحمن أن يوجه إليه البعض اعتراضا محـتملا، يتمثـل في القول بأن الاستناد إلى القول الطبيعي من أجل بلوغ طموح الاختراع الفلسفي قد يقف عائقا أمام تطور اللغة العربية، مادام أنه قد يمنعها من الاحتكاك بغيرها مـن لغات التفلسف الأخرى. ولذلك، فقد رد الأستاذ طه على هذا الاعتراض بالقول إن تطور اللغة الفلسفية العربية يمكنه أن يحصل انطلاقا من الاسـتناد إلى أرضـية تداولية عربية، وبالاشتغال على لغة طبيعية يفهمها المتلقي العربـي، أفضل مما قد يحصل انطلاقا من الاحتكاك باللغات الأجنبية الأخرى.

وهكذا، نجد أن طه عبد الرحمن يؤمن بأنه يمكن للفيلسـوف العربـي أن يبدع تفكيرا فلسفيا انطلاقا من الاشتغال على القول الطبيعي العربـي، وذلك عن طريق «رفع معاني هذا القول إلى رتبة المفاهيم الفلسفية ورفع تراكيبـه إلى رتبـة العلاقات المنطقية عن طريق ممارسة التوضيح والتحليل والتفسير بقدر يليق بمقـام الفكر الفلسفي ذي الصبغة المجردة، وظاهر أن المفاهيم والعلاقات الحاصـلة بهـذا الطريق تكون أقوى توسيعا للغة الفلسفية من المفاهيم والعلاقات التي لم تحصل بهذا الطريق الطبيعي.»(1)

ونحن وإن كنا نشاطر الأستاذ طه في القول بأن التفلسف الحق لا يمكنـه إلا أن ينطلق من أرضية اللغة الطبيعية، فنحن مع ذلك نرى أن هذا الاشـتغال علـى اللغة لا يكون إلا انطلاقا من عقل يكون قادرا على ممارسة فعل التفلسف في أعلى مستوياته القصوى، لأن اللغة هي بمثابة مواد خام تحتاج إلى عقل يصنعها. وواضح أن هذا العقل الذي سيكون بإمكانه القيام بمثل هذا التفلسف هو ليس عقلا معطى بشكل أولي، بل هو نفسه نتاج لشروط وعوامل واقعية وموضوعية. ولهذا، فحينما توفرت مثل هذه الشروط للعقل الإغريقي القديم أو للعقل الأوروبـي الحـديث،

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربـي في الاختلاف الفلسفي، ص126.

فإنهما تمكنا من الاشتغال على اللغة السائدة في مجالهما التداولي الخاص وأنتجا فكرا فلسفيا متطورا. ولهذا، فإذا شاء العقل العربـي أن يبدع تفكيرا فلسفيا انطلاقا من الاشتغال على اللغة الطبيعية، فإنه يتعين أن يكون قد ترعرع داخل شروط اجتماعية وثقافية تمكنه من تطوير أدواته وآلياته بشكل يسمح له بإبداع فكر فلسفي استنادا إلى اللغة الطبيعة. وإذا كانت مثل هذه الشروط الثقافية والاجتماعية والسياسية لم تتوفر بعد في العالم العربـي، فإنه لا يبدو أن العقل العربـي قادرا بدون توفر هذه الشروط أن يبدع فكرا فلسفيا جديرا بهذا الاسم.
وإذا كان العقل العربـي السائد اليوم لم يتمكن بما فيه الكفاية من اختراع نمط قوي في التفلسف يضاهي به التفلسف الغربـي، فإن هذا الاختراع لا يمكن أن يحصل بدون مراجعة العوائق الكامنة في هذا العقل عبر تاريخه العربـي الطويل، وذلك بالعمل على نقده وتجديده وتجاوز مكامن الخلل فيه، حتى يصبح أداة مؤهلة فعلا لتطويع اللغة الطبيعية واختراع فكر فلسفي انطلاقا منها. وهكذا، فالإبداع الفلسفي المستند إلى اللغة الطبيعية لا يكون ممكنا بدون وجود أداة عقلية صانعة لهذا التفلسف، وهذه الأداة العقلية هي نفسها مرتبطة أشد الارتباط بمجموعة من الشروط الموضوعية التي لا يكون الإبداع في أي مجال ممكن إلا بها. وهذا لا يعني أننا نذهب إلى أن الواقع يصنع الفكر بشكل ميكانيكي وانعكاسي، ولكننا نرى أن هناك تفاعلا جدليا بينهما، بحيث أن هذا التفاعل الجدلي يجعل العقل يتأثر بالظروف الواقعية التي ساهم هو نفسه في خلقها. ومن هنا فعوائق الإبداع الكامنة في العقل العربـي هي ولا شك مرتبطة ارتباطا وثيقا بشروط تاريخية كانت موجودة في الماضي، وعرفت لها امتدادات في الحاضر، ولهذا يبدو أن التغلب على تلك العوائق لا يكون ممكنا إلا بنقد وتجديد بنية ذلك العقل من الداخل من جهة، ولعل هذا هو عين ما حاول محمد عابد الجابري القيام به في مشروعه الفكري المتعلق بنقد العقل العربـي، وبصنع شروط جديدة تكون قادرة على إزالة عوائقه من جهة أخرى.

وإذا كان الإغريق القدامى قد استفادوا من ثقافات الشعوب الشرقية القديمة في إبداع فكرهم الفلسفي، ونفس الشيء حصل مع العرب القدامى الذين تأثروا

بالفلسفة اليونانية في ما أنتجوه من تفكير فلسفي، فإنه يبدو أن العرب اليوم لا يمكن أن يبدعوا فكرا فلسفيا متطورا إلا باحتكاكهم واستفادتهم من الفكر الفلسفي الغربي المهيمن حاليا على الساحة العالمية. لكن هذه الاستفادة لا تعني أن على المتفلسفة العرب أن يحذوا حذو الفلاسفة الغربيين في إنتاجهم الفلسفي، بل إن عليهم فقط أن يطلعوا عليه وينظروا في الشروط والمقومات التي ساعدت الآخر على الإبداع لكي يخلقوا شروطا ومقومات شبيهة بها، وتكون متناسبة مع القيم الأخلاقية والمعرفية السائدة في المجال التداولي العربي.

ومن هنا، فمسألة الإبداع الفلسفي العربي تتداخل في تحقيقها مجموعة من العوامل المتداخلة والمتشابكة؛ كضرورة الاحتكاك بالآخر المتطور علميا وفلسفيا والاستفادة من أجمل ما يوجد عنده، وتوفر شروط اجتماعية وسياسية عربية تكون قادرة على احتضان الفكر الفلسفي المبدع وتشجيعه على مزيد من العطاء والإبداع، ومراجعة قواعد وأدوات العقل العربي المكرسة عبر التاريخ عن طريق نقدها وتجاوز مكامن الخلل الموجودة فيها. وبطبيعة الحال، فإبداع التفكير الفلسفي العربي بعد كل هذا وخلاله، لا يكون قويا ومتقدما إلا عن طريق تصنيع اللغة الطبيعية العربية لكي نجعل الدلالات الموجودة فيها ترتقي إلى مستوى الدلالات الفلسفية المجردة.

3- من أجل مقاومة مانع الإنشاء الفلسفي والأساطير المتفرعة عنه:

وبعد أن تحدث طه عبد الرحمن عن الاختراع الفلسفي، والذي هو نوع من الإبداع الذي يتم الانطلاق فيه من اللغة الطبيعية، وبالتالي فهو يختلف عن الابتكار الفلسفي الذي يتم فيه الانطلاق من القول الفلسفي الأجنبي، نجده ينتقل إلى الحديث عن نوع ثالث من الإبداع يحتل في نظره أعلى درجة من النوعين الآخرين من الإبداع الفلسفي، ويسميه بالإنشاء الفلسفي. وسيسعى الأستاذ طه، كما فعل مع الابتكار والاختراع الفلسفيين، إلى رفع المانع الذي يعترض الإنشاء الفلسفي، والذي يتمثل في اعتقاد البعض باستقلال المضمون الفلسفي عن الشكل اللغوي الذي يصاغ به. وبخلاف هذا الاستقلال المزعوم، يذهب طه عبد الرحمن إلى القول

بأن الإنشاء الفلسفي هو إبداع يتم فيه صنع المضمون المعرفي بواسطة صياغات لغوية وبلاغية لا يمكن لذلك المضمون أن يستغني عنها. وهذا يعني انه لا يوجد مضمون فلسفي مجرد ومستقل عن الشكل اللغوي الذي يبنى من خلاله. ولذلك، فرفع مانع الإنشاء الفلسفي يقتضي ضرورة التصدي لأسطورتين تتفرعان عن أسطورة استقلال المضمون الفلسفي، وهما "أسطورة أسبقية المعنى على اللفظ" و"أسطورة أسبقية النطق على الرسم"؛ بحيث تدل الأسطورة الأولى على أن للمعاني وجودا خالصا ومستقلا وسابقا على الألفاظ، كما تدل الأسطورة الثانية على أن اللفظ هو الذي يدل على المعنى أولا، ثم يأتي الرسم ليدل على اللفظ ثانيا. ومن هنا يكون الرسم المكتوب أكثر عرضية وبعدا عن المعنى من اللفظ المنطوق.

وهكذا، إذا كان الإنشاء الفلسفي هو إبداع وصنع للمضمون الفلسفي بواسطة تراكيب لغوية وبلاغية مرتبطة ارتباطا وثيقا بذلك المضمون، فيتعين على المتفلسف العربي لكي يتمكن من الإبداع الفكري والإنشاء الفلسفي أن يدرك أن القول الفلسفي هو قول مكتوب، وأن المضمون لا ينفصل عن الشكل بل هما متداخلين ومتشابكين. كما أن عليه أن يدرك أن النص الفلسفي العربي لا يمكنه أن يكتب إلا وفق الخصائص البلاغية التي تميز النصية العربية. وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يصوغ مبدأ ملزما للمتفلسف العربي لكي يكون مبدعا ومنشئا بحق، ويتمثل هذا المبدأ في القول بأن «الأصل في القول الفلسفي أن يأتي الاستشكال والاستدلال فيه على وفق الأشكال النصية للسان الذي يوضع به هذا القول.»[1] وهذا المبدأ هو الذي بإمكانه أن يجعل المتفلسف العربي يتخلى عن الاعتقاد باستقلالية المضمون الفلسفي، ويتجاوز الأسطورتين المتفرعتين عنه وهما "أسبقية المعنى" و"أسبقية النطق". ومن هنا، فهناك تداخل بين المعنى واللفظ، وبين العقلانية الفلسفية والبلاغية اللغوية، بحيث أن الألفاظ وتراكيبها تساهم بدور فعال في إنشاء المعاني وخلق الأفكار، كما أن طبيعة هذه المعاني والأفكار نفسها تؤثر في الشكل الذي ستأتي وفقه الصياغة اللغوية والبلاغية. وهذا ما سيسمح للمتفلسف العربي أن يبدع نصوصا فلسفية بالاعتماد على ما تتيحه له البلاغة العربية من

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص131.

إمكانيات هائلة في الصياغة والتركيب، بحيث يزدوج فيها اللفظ مع المضمون وفقا للقواعد البلاغية الموجودة في اللسان العربـــي.

وإذا كان الإنشاء الفلسفي يحتم على المتفلســف العربــــي أن يــدرك أن المضمون الفلسفي غير منفصل عن شكله اللغوي، فإن طه عبد الرحمن قد توقع أن يوجه إليه اعتراض محتمل يتمثل في القول بأن الارتكاز على البلاغــة العربيــة في التعبير عن المضمون الفلسفي، قد يجعل هذا المضمون يفقــد طابعــه البرهــاني. ولذلك، نجده يرد على هذا الاعتراض عن طريق التوضيح بأن البرهان الفلسفي لا ينبني على مقدمات يقينية بل تكون فقط تقريرية ومسلما بها، كما أنه ليس برهانا صوريا كما هو الحال في المنطق والرياضيات، بل هو برهان يــتم داخــل اللغــة الطبيعية ويمتزج ببلاغتها الخاصة، كما أن استدلالاته العقلية المكتوبة تــأتي وفــق مقتضيات المجاز والإضمار الموجودة في اللسان الطبيعــي. وفضــلا عــن هــذا، فالاستشكالات والاستدلالات الفلسفية تتم بالطرق البلاغية أفضل مــن الطــرق البرهانية؛ لأن البرهان صوري ونتائجه قاطعة ونهائية، في حــين أن الاستشــكال الفلسفي يظل مفتوحا ولا يتوقف على إجابة نهائية.

ويتبين بالفعل، أنه لا يمكن للفيلسوف إلا أن يحاجج عن أفكاره باســتخدام اللسان الذي يكتب به. ولهذا، فلابد لاستدلالاته وحججه إلا أن تصاغ بعبارات وتراكيب يمتزج فيها ما هو عقلي بما هو لغوي، وما هو فكري بما هــو بلاغــي، فتغدو الأشكال البلاغية من مجاز واستعارة وتمثيل وغيرها بمثابة أشكال اســتدلالية يتوسل بها في الإفحام والإقناع.

وفي الأخير يتبين مع طه عبد الرحمن أن الإبداع الفلسفي العربــي يتطلــب مقاومة مجموعة من العوائق أو الموانع، تتمثل في عائق التقديس الذي يحــول دون الابتكار، وفي عائق الإعجاز الذي يحول دون الاختراع، وفي عــائق الاســتقلال الذي يحول دون الإنشاء. ولن يتأتى للمتفلسف العربــي أن يبتكر فلسفيا إلا عن طريق الاشتغال بمبدإ "خطابية القول الفلسفي" الذي يجعله يستخدم، في نقله للقول الفلسفي، كلمات ومعاني متناسبة مع ما هو مفهوم لــدى المتلقــي العربــــي، ومتناسبة مع ما هو سائد في مجاله التداولي الخاص. كما لن يتأتى لهذا المتفلســف

أن يخترع فلسفيا إلا عن طريق الاشتغال بمبدإ "بيانية القول الفلسفي" الذي يجعله يعبر عن القول الفلسفي الأجنبي بقول فلسفي عربي وممتد في اللغة الطبيعية العربية. ثم إنه لا يمكن للمتفلسف العربي أن ينشئ فلسفيا إلا عن طريق الاشتغال بمبدإ "كتابية القول الفلسفي" الذي يجعله يمارس التفلسف وفق الأشكال النصية والبلاغية التي يتيحها له لسانه العربي.

وهكذا يبني طه عبد الرحمن الإبداع الفلسفي على مبادئ ثلاثة؛ هي الخطابية المرتبطة بطبيعة المتلقي، والبيانية المرتبطة باللسان، والكتابية المرتبطة بالبلاغة المميزة لهذا اللسان. ولذلك لن يكون، في نظره، الإبداع الفلسفي العربي ممكنا إلا إذا تم وفقا لبلاغة اللسان العربي، وأخذ بعين الاعتبار المتلقي الذي يتوجه إليه. وإذا كنا لا نعترض على أهمية الجانب اللغوي ودوره في عملية الإبداع الفكري والفلسفي، كما يؤكد على ذلك الأستاذ طه، فإننا مع ذلك نرى أنه لن يكون للمتفلسف العربي القدرة على تطويع اللسان العربي لممارسة التفلسف، إلا إذا تمكن من نقد العوائق الموجودة في العقل العربي نفسه والتي تحول بينه وبين الإبداع، واستطاع أن يتجاوزها لكي يبني على أنقاضها شروطا تاريخية جديدة يكون بإمكانها أن تنعكس إيجابا على ذاته، وتؤهله لتوظيف طاقاته العقلية والإبداعية لإنشاء فكر فلسفي عربي أصيل.

الفصل الخامس

تقويم آفة التقليد
في الترجمة الفلسفية المغربية
الحديثة

«إذا ظهر أن اليقظة الفلسفية المغربية دخلت عليها آفة التقليد، فنحن مطالبون أكثر ممن تقدمونا بالاشتغال بدرء هذه الآفة، حتى لحفظ هذه اليقظة من الانقلاب إلى موت ثان يصيب فكر الأمة العربية في المغرب كما أصابها الموت الأول في الأندلس.»

طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص141.

يلاحظ القارئ لأعمال طه عبد الرحمن أنه يدعو، في مواضع متفرقة من كتاباته، إلى ضرورة وصل الإنتاج الفلسفي بالمجال التداولي العربي، وبمجموع القيم والمبادئ والخصائص التي تميزه عن أي مجال تداولي مغاير له. وتأتي هذه الدعوة من منطلق تجاوز آفة التقليد التي وقعت فيها الممارسة الفلسفية العربية قديمها وحديثها؛ حيث قلد الفلاسفة الأوائل الفلسفة اليونانية القديمة، في حين قلد الفلاسفة المتأخرون الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. وحيث أنه لا يتأتى لنا إنتاج فلسفة عربية حية ومبدعة إلا بتجاوز العوائق التي تحول دون ذلك، ومن أهمها العوائق المرتبطة بتقليد المنتوج الفلسفي الغربي والحذو حذوه في مختلف أنماط إشكالاته وأشكال استدلالاته، فإننا نجد طه عبد الرحمن يسعى إلى الوقوف عند مظاهر هذا التقليد وأسبابه في الفلسفة المغربية الحديثة، وذلك محاولة منه للبحث عن سبل تجاوزه والتغلب عليه، من أجل بلوغ ذلك الطموح المتمثل في إبداع فلسفة عربية أصيلة ومستقلة.

وبعد أن أشار الأستاذ طه إلى ما يعرفه الحقل الفلسفي المغربي الحديث من انتعاش وازدهار ووفرة في الإنتاج، نجده يسمه بسمة تتمثل «في كون الغالب على

الإنتاج الفلسفي المغربي الوقوع تحت طائلة تقليد المنقول الفلسفي، حتى بلغ عنده هذا التقليد نهايته، فصار المتفلسف المغربي يتقلب في نظرته الفلسفية تقلب هذا المنقول من غير داع سوى طلب التقليد.»[1] ومن بين مظاهر هذا التقليد أنك تجد في الفلسفة المغربية نفس المذاهب التي ظهرت في حقل الثقافة الفلسفية الغربية؛ فبعض المغاربة يقلد "الشخصانية" وبعضهم يقلد "التاريخانية"، والبعض الآخر يقلد "الاختلافية" أو "الهامشية" أو غير ذلك. بل إننا نجد طه عبد الرحمن يذهب أبعد من ذلك، فيرى أن المتفلسف المغربي لا يقع فقط في التقليد بل يقع أيضا في تقليد التقليد؛ لأنه لا يتعرف على المذاهب الفلسفية في مراجعها الأصلية، نظرا لعدم إتقانه في الغالب للغة الأصلية التي كتب بها ذلك المنتوج الفلسفي الذي يعبر عن تلك المذاهب، فيكتفي بما ينقله الفرنسيون عنها.

وإذا كان المتفلسف المغربي يحاول إيجاد مبررات لهذا التقليد الذي يطال المنقول الفلسفي الغربي، والمتمثلة أساسا في ضرورة الانخراط في الكونية وتحقيق الحداثة الفلسفية المنشودة، فإن طه عبد الرحمن يرى مع ذلك أن هذا المتفلسف المغربي يظل ينتج تصورات مستنسخة لمفهوم الحداثة ولمفهوم الكونية، وواقعة تحت طائلة التقليد وتقليد التقليد، وتغيب عنها العناصر الضرورية التي تجعل منها تصورات مبدعة ومنسجمة مع قيم المجال التداولي العربي.

ويقارن مفكرنا المغربي بين التقليد الذي وقع فيه الفلاسفة المسلمون المتقدمون والتقليد الذي وقع فيه المتفلسفة المغاربة المحدثون، فيخلص إلى أن مآل الفلسفة المغربية الحديثة سيكون هو نفسه ما انتهت إليه الفلسفة الإسلامية القديمة، والمتمثل في الوقوع في التكرار والاجترار والنسخ والعقم، مما سيجعل النهضة أو اليقظة الفلسفية المغربية الحديثة يقظة ناقصة ومعوجة وغير أصيلة.

وربما كان للفلاسفة المسلمين القدامى بعض العذر في ما وقعوا فيه من تقليد للفلسفة اليونانية، خصوصا وأنهم كانوا أمام فكر عقلاني واستدلالي جديد لم يعهدوا مثله من قبل، كما وصلهم هذا الفكر ممزوجا بالفكر العلمي، مما جعلهم

---

(1) طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2009، ص139.

يكتفون بشرحه ونقله بشكل يكاد يكون حرفيا وأمينا. لكن المتفلسفة المغاربة المحدثون لا عذر لهم في ما وقعوا فيه من تقليد واستنساخ للفكر الفلسفي الغربي، لأن هذا الفكر وصلهم وقد بلغ درجات عليا من التطور والاكتمال، كما أنه وصلهم منفصلا عن الفكر العلمي الدقيق. ومع ذلك لم يستطع متفلسفة المغرب المحدثون أن يبدعوا فكرا فلسفيا متميزا ومتفردا، ومتناسبا مع مقتضيات المجال التداولي المغربي. وهذا ما يجعلنا، سواء ولينا وجهنا شطر الفلسفة المغربية القديمة أو ولينا وجهنا صوب الفلسفة المغربية الحديثة، أمام آفة يتعين البحث بجدية عن أسباب تجاوزها والتغلب عليها، وهي آفة الاستنساخ والاجترار والتقليد.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن لطه عبد الرحمن موقفا يكاد يكون متفردا من فلسفة أبي الوليد ابن رشد؛ إذ يرى أنه قد «ضل الطريق إلى إنشاء فلسفة عربية، وأعاد الفلسفة إلى ما كانت عليه في لباسها اليوناني الأصلي، ماحيا من غير تحسر كل مجهودات أسلافه في ملاءمتها مع مقتضيات المجال التداولي العربي، فكان، بحق، فيلسوفا غربيا بلسان عربي، لا فيلسوفا عربيا بعقل عربي؛ لذلك، يكون قد أمات الفلسفة بالنسبة لنا وأحياها بالنسبة لغيرنا.»[1] ومن هنا، يرى طه عبد الرحمن أن ابن رشد أوقع الفلسفة المغربية القديمة في آفة التقليد، وساهم في موتها وعدم استمراريتها في التاريخ الثقافي العربي، بل فقط عمل على تهييئها للأوروبيين من أجل أن يواصلوا مسيرتهم في الإنتاج الفلسفي، بينما لم يتمكن من إبداع فلسفة عربية حية ومتجذرة في المجال التداولي العربي.

وإذا كان ابن رشد فقيها وفيلسوفا، إلا أنه مع ذلك لم يجعل الفلسفة تستفيد من الفقه ولا الفقه يستفيد من الفلسفة. ولهذا «لا يصح أن نقول بأنه فقيه فيلسوف، لأن هذا يفيد أن تكوينه الفقهي قد أثمر لديه اجتهادا فلسفيا خاصا كما هو الاجتهاد الفلسفي في المقاصد الذي جاء به الشاطبي، فلا أثر عنده لحكمة متميزة تستمد مبادئها أو، على الأقل، روحها من ممارسته الفقهية والشرعية؛ كما لا يصح أن نقول بأنه فيلسوف فقيه، لأن هذا يفيد أن تكوينه الفلسفي قد أفضى به إلى استخدام معارفه الفلسفية في المجال الفقهي كما هو استخدام الغزالي للعدة

(1) طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص141.

المنطقية في علم الأصول، فلا أثر عنده لفقه متميز يستمد قيمه أو، على الأقل، توجهه من ممارسته الفلسفية؛ أو قل، باختصار، إن ابن رشد لم يبدع في الفلسفة عن طريق الفقه، ولا أبدع في الفقه عن طريق الفلسفة.»[1]

فلم يستطع ابن رشد إبداع فلسفة إسلامية مأصولة، أي فلسفة مستمدة من المعارف السائدة في المجال التداولي الإسلامي العربي، كما لم يستطع إبداع فلسفة مفتوحة، أي فلسفة منقولة لكنها تراعي في هذا النقل مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، وما استطاع ابن رشد فعله هو وضع فلسفة مفصولة، أي فلسفة منقولة وغير متداخلة مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي. فقد عمل أبو الوليد، باعتباره من كبار شراح أرسطو، على تجريد الفلسفة الأرسطية من كل الشوائب التي علقت بها من قبل، وهي شوائب مستمدة من الثقافة العربية الإسلامية أدخلها عليها الفلاسفة المسلمون السابقون على ابن رشد. ومن هنا كان ابن رشد، حسب هذا المنظور الطهائي، مجرد مقلد وناقل للفلسفة اليونانية، لا سيما فلسفة أرسطو، فهو لم ينتج سوى «التقليد في مجال الفلسفة، فقد شهد المتقدمون والمتأخرون بان ابن رشد مقلد لـ "أرسطو"؛ بل ليس في فلاسفة الإسلام من هو أشد منه تقليدا لفلاسفة اليونان، ولا ينحصر هذا التقليد في شروحه وتفاسيره وملخصاته وجوامعه -على اختلاف أشكالها وأحجامها- لمؤلفات المعلم الأول، بل إنه يتعداها إلى ما وضعه من مصنفات من عنده وما أصبح معدودا عند الباحثين من التأليف الإبداعي، ولاسيما كتبه الثلاثة المشهورة: "تهافت التهافت" و"الكشف عن مناهج الأدلة" و"فصل المقال"؛ إذ يكفي القليل من التأمل في هذه الكتب لكي نتبين كيف أن الكتاب الأول منها هو عبارة عن الدفاع عن التقليد في وجه المعترضين على هذا التقليد، ممثلين في شخص الغزالي، وكيف أن الكتاب الثاني هو عبارة عن الدفاع عن التقليد في وجه المتكلمين، ممثلين في الأشاعرة، وكيف أن الكتاب الثالث هو عبارة عن التقليد في وجه رجال الدين، ممثلين في الفقهاء.»[2]

---

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص84.

(2) نفسه، ص90-91.

وإذا كان ابن رشد هو كبير المقلدين للمنقول الفلسفي، فقد ساعد ذلك المتفلسفة العرب المعاصرين ممن أبدوا إعجابا بفلسفته، وما أكثرهم، على ممارسة هذا التقليد والاكتفاء باجترار ما يوجد في الفلسفة الغربية من مفاهيم وإشكالات وطرق في الحجاج والاستدلال، متوهمين أنهم سيصنعون الحداثة في بلدانهم انطلاقا من تقليدهم لغيرهم، وغافلين عن حقيقة مؤداها أن «لا حداثة إلا بصدورها من الداخل، لا بورودها من الخارج، ولا حداثة إلا مع وجود الإبداع، لا مع وجود الاتباع؛ فلا تكون الحداثة إلا ممارسة داخلية مبدعة.»[1] وهذا ما جعل طه يقدم تصوره لمفهوم الحداثة، كما يجب أن تكون في المجتمع العربي الإسلامي، قائلا: «الحداثة هي أن تنشئ من عندك الجديد وتولّده، وتأتي بما يندهش له غيرك ويتلقاه لا بعقله فقط، بل أيضا بوجدانه وهو يحمل إليه قيمة أو قيما جديدة، وهذا هو الإبداع الذي هو سر الحداثة.»[2]

وأمام آفة التقليد التي تسم الفلسفة المغربية، يكون التحدي المطروح على الفيلسوف المغربي المعاصر هو كيف يكون بالإمكان إنتاج فلسفة مغربية أصيلة ومبدعة؟ وكيف بإمكان هذا الفيلسوف أن يجسد حقه في الاختلاف، بأن يبدع فلسفته الخاصة والمختلفة عن الفلسفة المنقولة عن الغرب؟ ومن أجل خوض هذا التحدي، وتحقيق طموح الإبداع الفلسفي، يكون لزاما الوقوف أولا على الأسباب التي تقف وراء آفة التقليد في الفلسفة المغربية الحديثة.

1- الترجمة الإتباعية وآفة التقليد:

يعتبر الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أن الترجمة الإتباعية، والتي لا إبداع فيها، هي السبب الرئيسي الذي يقف وراء آفة تقليد المنقول الفلسفي الغربي من طرف المتفلسفة المغاربة. وهكذا فقد بلور هؤلاء المتفلسفة أفكارهم

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2009، ص34-35.

(2) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2013، ص86.

وصاغوا عباراتهم الفلسفية، انطلاقا من نماذج وقوالب مستمدة مما تمت ترجمته من نصوص وفقرات موجودة في الكتب الفلسفية الفرنسية، أو المترجمة إلى الفرنسية.

ويميز مفكرنا المغربي بين ثلاثة أنماط في الترجمة الإتباعية التي نهجها متفلسفة المغرب، وهي "النمط الترجمي الغربي" و"النمط الترجمي الفرنسي" و"النمط الترجمي العربي".

ففي ما يخص النمط الترجمي الغربي، يرى طه عبد الرحمن أنه يتأسس على نوع من التقديس للنص الأصلي الذي تتم ترجمته، بحيث يلتزم المترجم بتتبع مواضع الكلمات والجمل ونقلها بشكل يكاد يكون حرفيا وفيه الكثير من المحاكاة والتقليد. وربما يرجع سبب هذا التقديس إلى الترجمة الأولى التي طالت نصوص التوراة والإنجيل المقدسة، والتي كان الغرض منها هو نشر الأفكار الدينية المسيحية والدعوة إليها.

أما النمط الترجمي الفرنسي فيتأسس على مبدإ الحرفية، بحيث يتوخى فيه المترجم النقل الحرفي والأمين لما يوجد لدى الغير، حتى يتسنى له معرفته بشكل دقيق ومكتمل. وإذا كان المترجمون الفرنسيون قد نهجوا مسلك هذه الترجمة الحرفية، بعد أن كانوا قد مارسوا من قبل ترجمة أخرى فيها الكثير من التصرف والإبداع، بحيث أن ترجمتهم الثانية جاءت من أجل إغناء آفاق الذات بعد أن تم تأسيسها من قبل، فإن خطأ المترجمين المغاربة حسب طه عبد الرحمن هو أن الترجمة الحرفية الإتباعية كانت مرتبطة عندهم بتأسيس الذات وتوطيد أركانها، مما سيجعل هذا التأسيس مرتكزا على مبادئ وأركان توجد لدى ثقافة الآخر المترجم عنه، مما أسقط هؤلاء النقله المعاربه في الاستلاب والاغتراب والتبعية.

كما يرى طه عبد الرحمن أن المتفلسفة المغاربة المحدثين قد ورثوا عن الفلاسفة العرب القدامى، نمطا ثالثا من أنماط الترجمة سماه بالنمط الترجمي العربي، وهو نمط ينبني على "مبدإ التعلم والتعليم"، والذي يعني أن المترجم العربي القديم كان يحرص على ترجمة النصوص الفلسفية اليونانية ترجمة حرفية ودقيقة، وذلك بهدف تعلمها أولا ثم تعليمها ثانيا. وهذا ما أخذ يفعله المتفلسف المغربي المحدث الذي أخذ يلتزم بما هو موجود في النص الفرنسي الأصلي من أجل تعلم ما يوجد فيه،

وهو ما جعله يسقط في "الحرفية اللفظية"، كما راح ينقل ما جاء في هذا النص الفرنسي حرفيا، من أجل توصيله إلى جمهور القراء المغاربة وإطلاعهم عليه، وهو ما جعله يسقط في "الحرفية المضمونية".

ويضيف طه عبد الرحمن إلى "الحرفية اللفظية" و"الحرفية المضمونية" حرفية ثالثة سماها بـ "الحرفية الاستعمالية" أو "الحرفية التداولية". والمقصود بهذه الحرفية الثالثة في الترجمة «هو استنساخ العناصر اللفظية والمضمونية الدالة في النص الأصلي على العلاقة العملية التخاطبية التي يقيمها المؤلف مع المتلقي، فقد يقربه منه أو يبعده عنه، وقد يستعلي عليه أو ينزل إليه، وقد يوافقه أو يخالفه؛ وعلى هذا، فإما أن تكون الترجمة حرفية في اللفظ وفي الاستعمال معا، وإما أن تكون حرفية في المضمون وفي الاستعمال معا؛ ومتى سلمنا بحقيقة الحرفية الاستعمالية، أدركنا كيف أن المتفلسف المغربي تعامل مع النص الفلسفي بنقيض مقتضاه التأملي، إذ كل تأمل هو أصلا تأول، والتأول لا يجتمع أبدا مع الحرفية، لأنه نقيضها، ولا اجتماع له إلا مع التوسع في الفهم.»[1]

وقد ميز طه عبد الرحمن في كتابه "حوارات من أجل المستقبل" بين ثلاثة أنواع من الترجمة المتعلقة بالنص الفلسفي؛ أولاها هي الترجمة التحصيلية التي هي ترجمة لفظية حرفية، بحيث أنها تتقيد بجميع ألفاظ العبارة الفلسفية المنقولة، وثانيها هي الترجمة التوصيلية التي هي ترجمة مضمونية حرفية، بحيث أنها تتقيد بجميع معاني ومضامين العبارة الفلسفية المنقولة، وثالثها هي الترجمة التأصيلية التي هي ترجمة تتصرف في العبارة الفلسفية المنقولة سواء من حيث اللفظ أو المعنى، وذلك من أجل جعل المتلقي العربي يطور قدراته في التفلسف، وينمي مواهبه العقلية والتفكيرية التي بدونها لا يمكن إنشاء فلسفة عربية حية ومبدعة.

كما نجد نفس هذا التمييز في كتابه "فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة"، الصادر في طبعته الأولى سنة 1995 عن المركز الثقافي العربي، بحيث يتحدث طه عن ثلاثة أنواع من الترجمة العربية للمنتوج الفلسفي الأجنبي؛ هي الترجمة التحصيلية (التعلمية) والترجمة التوصيلية (التعليمية) والترجمة التأصيلية (الإبداعية). وهو

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص145-146.

يذهب إلى أن الترجمة التحصيلية التي تتمسك بجميع عناصر الصورة التعبيرية للنص الفلسفي المنقول، تؤدي إلى التطويل اللغوي ولا تمكن المتلقي من الفهم السليم للعبارة الفلسفية، ما دام أن هذا النقل لا يراعي المقتضيات التي تعود عليها هذا المتلقي في مجاله التداولي الخاص. كما أن الترجمة التوصيلية، وإن كانت لا تحاكي الصورة اللغوية والتركيبة البلاغية للقول الفلسفي المنقول، فإنها بمحاكاتها لمضمونه الفلسفي ونقلها له نقلا حرفيا، فإنها تقع في آفة التهويل المعرفي الذي يضع حواجز أمام المتلقي العربي من أجل التفلسف والإبداع الفلسفي. ولذلك، ومن أجل تجاوز آفتي التطويل اللغوي والتهويل المعرفي وفتح المجال أمام الإبداع الفلسفي العربي، لا بد من اتباع ترجمة تأصيلية تعتمد على نقل تأصيلي «لا ينقل من النص الأصلي إلا ما يناسب الأصول التداولية التي يأخذ بها المتلقي، موليا أبلغ عنايته لما جاء فيه من عناصر يتجلى فيها كمال التفلسف، ومتبعا طريق الاختصار في العبارة ما لم يقم الدليل على الحاجة إلى إشباع الكلام في موضع من المواضع، فيكون هذا النقل بذلك أوفى من غيره بغرض تمكين المتلقي من وسائل التفلسف التي من شأنها أن تفضي به إلى شق طريقه في العطاء والإبداع.»[1]

فبإمكان الترجمة التأصيلية أن تجعل الفلاسفة العرب ينتجوا فلسفة حية، تأخذ بعين الاعتبار الأسباب التداولية للمنتوج الفلسفي الأجنبي، وتعمل على نقله بما يناسب ويوافق الأسباب السائدة في المجال التداولي العربي، وذلك حتى يكون بإمكان المتلقي العربي أن يستثمر المضمون الفلسفي المنقول بالشكل الذي يمكنه من إبداع فلسفة عربية متميزة. هذا في الوقت الذي لا تتمكن الترجمة التحصيلية إلا من تكريس وإنتاج "فلسفة مصيقة" تتبع المنقول بشكل حرفي ولا تستقل عنه في ابتكار إجراءات واستعمالات جديدة، كما لا تتمكن الترجمة التوصيلية هي الأخرى من إنتاج سوى "فلسفة مجردة" تنقل المضمون الفلسفي حرفيا دون أن تنظر إلى خصوصيته التداولية الأصلية، أو ترى مدى ملاءمته للمجال التداولي الذي سيتم نقله إليه.

---

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الجزء1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، ص510.

وتقترن الترجمة الفلسفية التأصيلية عند طه عبد الرحمن بالخصوصية اللغوية؛ أي أنه لا بد من ترجمة النص الفلسفي الأجنبي وفقا للمقتضيات اللغوية والدلالية للسان العربي، وذلك من أجل الخروج من الجمود والتبعية إلى التحرر والإبداع. ولهذا، ينبغي أن تكون الغاية الأساسية التي ينشدها المتفلسف العربي من ترجمته للنص الفلسفي هي تحصيل القدرة على التفلسف. ولهذا، فنحن نجده يرجع آفة التقليد في الممارسة الفلسفية المغربية الحديثة إلى سلوك نهج إتباعي في الترجمة، مما يتحتم استبداله بنهج آخر هو النهج الإبداعي في الترجمة أو الترجمة الإبداعية، والتي من شأنها أن تدرأ عن الفلسفة المغربية آفة التقليد، وتفتح أمامها آفاق الإبداع.

ومن هنا، لا يمكن للفلسفة العربية أن تتخلص من التبعية للغير إلا عن طريق اعتمادها على ترجمة تأصيلية من شأنها أن تمكن من جعل الفكر المنقول يعيش في عقل وقلب ووجدان المتلقي العربي، وذلك عن طريق وصل مضامين ذلك الفكر بما هو مألوف ومتداول لدى هذا المتلقي من قيم روحية ومقومات لغوية ومعرفية. وهذه القيم والمقومات هي ما ينعتها طه عبد الرحمن ب"الأسباب التداولية"، والتي تعتبر ضرورية من أجل وصل المنقول الفلسفي بما هو سائد في المجال التداولي العربي، وتمكينه من التغلغل في الذات المتلقية العربية، وإقدارها على ممارسة فعل التفلسف انطلاقا مما هو مترسخ لديها ومنتم إلى حقلها الثقافي. وانطلاقا من فكرة الوصل الترجمي أو الربط التداولي هاته، نجد الأستاذ طه يخاطب المترجم العربي قائلا: «ينبغي أن لا تترجم إلا ما يمكن وصله بما عند المتلقي، أما ما لا يمكن وصله، مضمونا كان أو لفظا، فالأنسب تركه إلى أن تتيقن من حصول تمام التفاعل في نفسه بين ما ترجمته له وبين ما لديه من الأسباب التداولية.»[1] كما يرى طه «أن تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي يوجب تخريجها على مقتضيات أصوله الثلاثة: اللغة والعقيدة والمعرفة، فتأخذ بالاختصار في العبارة مكان التطويل، وبتشغيل المعتقد بدل تعطيله، وبتهوين الفكرة بدل تهويلها.»[2]

---

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص79.

(2) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص422-423.

2- تجاوز آفة التقليد من خلال مسلك الترجمة الإبداعية:

إذا كانت الترجمة الإتباعية قد وقعت تحت تأثير ثلاثة أنماط في الترجمة، هي النمط الترجمي الغربي والنمط الترجمي الفرنسي والنمط الترجمي العربي، وإذا كانت تلك الأنماط قد جعلت المترجم المغربي يقع ضحية لآفات تقديس النص الأصلي والتلمذة للغير، والوقوع في الحرفية اللفظية والحرفية المضمونية والحرفية الاستعمالية، فإن تأسيس ترجمة إبداعية لا يكون ممكنا إلا عن طريق التخلص من هذه الآفات جميعها، والبحث عن وسائل وسبل من أجل تجاوزها.

ولهذا نجد طه عبد الرحمن يدعو إلى ضرورة رفع التقديس عن النص الأصلي الذي نريد ترجمته، وذلك بالعمل على الاعتراض عليه، كما يدعو إلى تجاوز مستوى التلمذة للغير عن طريق جعل الترجمة الإبداعية تقدم ما لا يوجد عند الغير. ولن يتأتى مثل هذا الطموح إلا بالتخلي عن الحرفيات الثلاث؛ اللفظية والمضمونية والاستعمالية. فالتخلي عن الحرفية اللفظية يكون ممكنا عن طريق تصرف المترجم في تراكيب الجمل وألفاظها، بما من شأنه أن يجعلها متناسبة مع خصائص اللغة العربية، وقادرة على تفعيل التفلسف بما يوافق ما هو سائد في المجال التداولي المغربي. أما التخلي عن الحرفية المضمونية، فيكون ممكنا عن طريق تصرف المترجم في المضمون الفكري الموجود في النص الأصلي، وذلك بما من شأنه أن يسمح لهذا المضمون أن يكون صالحا لتفعيل المقوم المعرفي للمجال التداولي الخاص بالمترجم. كما يكون لزاما على هذا الأخير، من أجل ترك الحرفية الاستعمالية، أن يكون قادرا على التصرف في الأفعال والعلاقات الموجودة في النصوص الأصلية، بالقدر الذي يسمح بتنشيط ما يسميه طه عبد الرحمن بالبنية العملية للمجال التداولي الذي ينتمي إليه المترجم المغربي. وسيكون هذا المترجم المغربي في حاجة، من أجل تحصيل ترجمة إبداعية غير حرفية، إلى استخدام مجموعة من الأساليب الخطابية "كالحذف" و"الإضافة" و"القلب" و"الإبدال" و"الجمع" و"التفريق" و"المماثلة" و"المقابلة".

وهكذا، يدعو الأستاذ طه إلى ترجمة فلسفية إبداعية لا تقف عند الأصل كما هو ولا تنقله بشكل حرفي، بل تتصرف فيه بشكل يجعله متناسبا مع المجال التداولي

للمتلقي المغربـي، كما يجعل هذه الترجمة الإبداعية ترجمة نافعة تمكن المتلقي من ولوج عوالم واسعة في التفلسف، مثل تلك التي فتحها النص الأصلي أمام متلقيه المنتمين إلى مجاله التداولي الخاص. ومن هنا، فإذا كانت الترجمة الفلسفية الإبداعية، والتي يشترط أن يكون صاحبها فيلسوفا أو متفلسفا حقا، قادرة على إنعاش التفلسف الحي داخل الحقل الفلسفي المغربـي، فإن الترجمة الحرفية الإتباعية، سواء كانت حرفية لفظية أو مضمونية، تجعل صاحبها يقع في الجمود الفكري والاجترار المعرفي، ولا يتعدى مستوى التعلم والتعليم إلى مستوى الإبداع والابتكار.

وبموازاة بين تمييزه بين ترجمة فلسفية إتباعية وترجمة فلسفية إبداعية، نجد مفكرنا المغربـي يميز بين "حداثة فلسفية جامدة" و"حداثة فلسفية حية". ولهذا، فالترجمة الإتباعية لا تنتج لنا سوى حداثة فلسفية جامدة ووهمية، مادامت تجعل صاحبها يبتعد عن واقعه الأصلي وينسلخ عن تراثه الفلسفي الخاص، ويكتفي بتكرار ما أنتجه الغير. أما الترجمة الإبداعية، فهي ترجمة تسعى إلى إنعاش التفلسف وترسيخه داخل المجال التداولي المغربـي، مما يجعل صاحبها «يبث فيما ينقله من معرفة فلسفية بعض أسباب الاستشكال والاستدلال التي يختص بها واقعه وتاريخه، حرصا منه على ضمان الاستثمار الفلسفي لما ينقله عن غيره.»[1] ولهذا، فإن هذه الترجمة الإبداعية هي الكفيلة بإنتاج حداثة فلسفية مغربية حية، ومتوافقة مع مقتضيات ومقومات التراث الفلسفي المغربـي.

وفي نفس السياق، يميز طه عبد الرحمن في الكونية الفلسفية بين "كونية فلسفية منغلقة" و"كونية فلسفية منفتحة"؛ فالأولى تسعى إلى تعميم الفكر الفلسفي الغربـي وفرضه بقوة الهيمنة والسلطان على باقي الأمم والشعوب، مما يجعلها تؤدي إلى تجميد فكر باقي الشعوب والتضييق عليه، وجعله تابعا لها ودائرا في فلكها. أما الكونية الثانية، وهي الكونية المنفتحة، فهي تقضي بأن لا يهيمن منظور قومي واحد على منظورات باقي الأقوام الأخرى، بل أن يكون لكل قوم منظورهم ورؤيتهم الخاصة في التفلسف، وهو ما من شأنه أن يخلق تواصلا

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الجزء1، الفلسفة والترجمة، ص149.

وتفاعلا إيجابيا بين مختلف الطرق والرؤى في التفلسف، فيؤدي إلى بروز كونية فلسفية منفتحة ومنتعشة بدل سيادة كونية فلسفية منغلقة وجامدة. ويرى الأستاذ طه أن هذا النوع الأخير من الكونية الفلسفية هو تعبير عن قومية فلسفية متسلطة، وللأسف فهي السائدة والمسيطرة الآن في العالم، أما الكونية الفلسفية المنفتحة فتظل طموحا مشروعا لا زالت القومية العربية لم تبلغه بعد.

وإذا كانت الترجمة الإتباعية تجعل صاحبها يقع تحت سيطرة الكونية الفلسفية المنغلقة، وتجعله سجينا لإشكالاتها واستدلالاتها، فإن الترجمة الإبداعية هي وحدها القادرة على تحرير التفلسف المغربي عن طريق تنويع استشكالاته وتوسيع استدلالاته، وجعله قادرا على بلوغ مستوى الكونية الفلسفية المنفتحة، خصوصا إذا علمنا أن «الترجمة الإتباعية تطلب الدخول في التفلسف على مقتضى خصائص الغير، في حين أن الترجمة الإبداعية تطلب تحصيل القدرة على التفلسف على مقتضى خصائص الذات.»(1) وإذا كانت الترجمة الإتباعية تتصف بصفة الحرفية، سواء كانت لفظية أو مضمونية، فإن الترجمة الإبداعية تتصف بصفة "الحرية" التي تجعل المترجم المبدع يصل بمستوى ترجمته إلى درجة الشروحات والتفسيرات والقراءات والتحليلات.

وقد توقع طه عبد الرحمن أن يعترض عليه البعض؛ بأننا حينما نجعل من الترجمة قراءة وتحليلا نكون بهذا قد خرجنا من العمل الترجمي إلى العمل التأليفي، أو من الترجمة إلى التأليف. ولذلك نجده يقدم سببين اثنين لدفع هذا الاعتراض؛ يتمثل أولهما في أنه توجد أنواع كثيرة من الكتابات التي تأتي في درجة وسطى بين الترجمة الإتباعية والتأليف المبدع، ودلك مثل الجوامع والمختصرات والشروح والتفاسير والتعليقات وغيرها. وبهذا، فالترجمة الإبداعية هي حالة وسطى تختلف عن الإتباع الحرفي وعن التأليف الحر معا. أما السبب الثاني، فيتمثل في ضرورة التمييز بين من يترجم من أجل أن يكتسب القدرة على التفلسف، ومن يترجم وقد سبق له أن اكتسب هذه القدرة؛ فإذا كان يجوز اعتماد ترجمة إتباعية وحرفية بالنسبة لمن ترسخت لديه ملكة التفلسف، دون أن نخشى عليه من التقليد والتبعية، مادام أنه يريد فقط التعرف على ما عند الآخر

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الجزء1، الفلسفة والترجمة، ص150.

من أجل الزيادة في التفلسف، كما هو الحال بالنسبة للطور الثاني الذي عرفه النمط الترجمي الفرنسي، فإن المترجم المغربي لم يكتسب بعد القدرة على التفلسف، وهو يسعى من خلال الترجمة إلى اكتسابها. ولذلك، فالترجمة التي ستساعده على هذا الاكتساب هي الترجمة الإبداعية التي يتعين أن يتم فيها التصرف في النص المترجم بالقدر الذي يسمح للمترجم المغربي من إنشاء نمطه الخاص في التفلسف، والتخلص بالتالي من آفات التقليد والتبعية والاستلاب. ومن هنا، فإذا كان المتعاطي للتفلسف لا يزال مبتدئا، **كما هو حال المتفلسف المغربي، فإن عليه أن يسلك مسلك الترجمة** الإبداعية التي من شأنها أن تحفزه على التفلسف وتنمي ملكاته الفكرية والإبداعية، أما إذا كان المتعاطي للتفلسف مقتدرا، أي سبق له أن اكتسب القدرة على ممارسة التفلسف الإبداعي، كما هو حال المتفلسف الألماني أو المتفلسف الفرنسي مثلا، فإنه لا خوف عليه من أن يسلك ترجمة إتباعية يكون الهدف منها فقط هو توسيع مداركه ومعارفه الفلسفية.

3- تصور طه عبد الرحمن للترجمة الإبداعية من خلال مثال تطبيقي:

لكي يوضح طه عبد الرحمن كيفية التخلص من التقليد الذي طال المنتوج الفلسفي المغربي، من جراء طغيان الترجمة الإتباعية فيه، ومن أجل أن يبين كيف أن الترجمة الإبداعية تفتح أمامنا آفاقا خصبة وواسعة لإبداع حداثة فلسفية حية وبلوغ كونية فلسفية منفتحة، قدم لنا مثالا تطبيقيا مأخوذا من كتاب لأحد رواد الفلسفة المغربية الحديثة هو محمد عزيز الحبابي، وعنوان هذا الكتاب هو:

M. A. Lahbabi; Dc l'êtrc à la personne, PUF, 1954, p 25.

ويتعلق هذا المثال بالجملة التالية:

«Heidegger fait de l'idée de l'être-dans-le-monde un phénomène constitutif de la réalité humaine.»

وقد ترجمت هذه الجملة ترجمة إتباعية تعلمية فيها الكثير من التطويل اللغوي، نظرا لتشبثها بالحرفية اللفظية للجملة، وذلك كما يلي:

«إن هيدغر يجعل من فكرة "الكائن- في- العالم" ظاهرة تأسيسية للحقيقة البشرية.»

وهذا التطويل اللغوي أدى إلى دخول جملة من الآفات عليها؛ منها استعمال الجملة الاسمية مكان الجملة الفعلية، واستعمال التعبير الملتبس بدل التعبير الواضح، واستعمال التعبير المركب بدل اللفظ البسيط، واستعمال اسم الفاعل مكان اسم المصدر، واستعمال النسبة إلى المصدر بدل اسم الفاعل.(1) وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يدخل عليها بعض التعديلات التي من شأنها أن تجنبها تلك الآفات، فأصبحت ترجمتها العربية كما يلي:

«يجعل هيدغر من فكرة "الكينونة في العالم" ظاهرة مؤسسة للآنية.»

وقد جعل الأستاذ طه من هذه الترجمة الأخيرة التي استخلصها من الترجمة التعلمية السابقة، نموذجا ممكنا للترجمة التعليمية لجملة عزيز الحبابي الفرنسية. ولذلك سيعمل على تبيان ما تنطوي عليه هذه الترجمة الأخيرة من تهويل معرفي ناتج عن تشبثها بالحرفية المضمونية. ويتجلى هذا التهويل المعرفي من خلال ثلاثة مظاهر؛ أولها هو «استعمال التعبير النادر بدل التعبير المتداول»، حيث استعمل تعبير "الكائن- في - العالم" والذي هو أقل استعمالا بدل تعبير "الوجود- في- العالم" الذي هو أكثر منه تداولا، والمظهر الثاني هو «الجمع بين الضدين: الفكرة والظاهرة»، أما المظهر الثالث فيتجلى في «استعمال المصطلح المعرب بدل المصطلح العربي» والمتجلي في اللفظ المعرب "الآنية".(2)

وقد حاول طه عبد الرحمن أن يجري بعض التعديلات على الترجمة التعليمية لعبارة الحبابي السابقة، من أجل أن يزيل عنها طابع التهويل والتضخيم الذي طال معانيها الفلسفية، فأصبحت ترجمتها مع هذا التعديل كما يلي:

«يجعل هيدغر من فكرة "الوجود- في- العالم" عنصرا مؤسسا للكينونة.»

وإذا كانت هذه الترجمة المعدلة الأخيرة قد زالت عن الجملة المذكورة مظاهر التطويل والتهويل، فإنه قد بقي أن يتم تعديل آخر عليها لكي يتم

---

(1) انظر تفاصيل ذلك في الصفحات 154، 155 و156 من كتاب طه عبد الرحمن "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي".

(2) انظر تفاصيل ذلك في الصفحات 157، 158 و159 من كتاب طه عبد الرحمن المشار إليه سابقا.

وصلها بالمجال التداولي للمتلقي المغربي، حيث تصبح قادرة على تزويده بطاقات هائلة في التفلسف، وقادرة على توسيع آفاق فكره في طرح الإشكالات وتقديم الاستدلالات العقلية. ولن يتم هذا التعديل الأخير إلا باتباع النهج الترجمي الإبداعي، والذي أصبحت معه ترجمة جملة عزيز الحبابي الفرنسية كما يلي:

«يدعي هيدغر أن الأصل في الكينونة هو الوجود- في- العالم.»

وهكذا فقد أدخل طه عبد الرحمن فعل "يدعي" على الجملة، لأنه في نظره أقدر على رفع أفق التفلسف لدى المتلقي من فعل "يجعل". كما استبدل فكرة "التأسيس" في الجملة بفكرة "الأصل" التي تدل عليها؛ بحيث يقال: «الأصل في كذا هو كذا» بمعنى أن «كذا يؤسس كذا»، فالأصل والعنصر المؤسس يحملان معنيين متماثلين ومتشاهين. وبكل هذا أصبح واضحا «أن هذه الجملة (المترجمة ترجمة إبداعية) لم تعد تنطوي إلا على عناصر راسخة في التفلسف؛ اثنان منها مأصولان، وهما: "الادعاء" و"الأصلية"، واثنان منقولان، وهما: "الكينونة" و"الوجود- في- العالم"؛ وعلى رسوخها جميعا في التفلسف، نجد فيها قصرا في الصيغة ويسرا في المحتوى.»(1)

وفضلا عن هذا، يذهب طه عبد الرحمن إلى أن هذه الترجمة الإبداعية لجملة الحبابي هي قادرة أكثر من ترجمتها الإتباعية على التأسيس لحداثة فلسفية حية، وفتح المجال لإبداع كونية فلسفية منفتحة. فإذا كانت الترجمة الإتباعية تقف جامدة أمام اللفظ أو المضمون، فإنها لا تتمكن من التغلغل لغويا ومعرفيا في المجال التداولي الخاص بالمتلقي المعربي. وبالتالي فهي تبقي هذا المتلقي جامدا على ما يوجد في المجال التداولي الأصلي، وتنتج لديه حداثة جامدة لا تمكنه من تطوير قدراته الذاتية في ممارسة الإبداع الفلسفي.

وبخلاف ذلك، فإن الترجمة الإبداعية تمكن المتلقي المغربي من استثمار مخزونه الفكري المنتمي إلى مجاله التداولي الخاص، لكي يمارس من خلاله حقه في النقد والاعتراض والاختلاف، وذلك عن طريق توسيع المعاني الفلسفية وتجديدها،

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص161.

مما يجعله يفسح المجال أمام حداثة فلسفية حية تتضمن تفاعلا مثمرا بين أفكار فلسفية غربية منقولة وأفكار فلسفية مغربية مأصولة.

كما تمكن الترجمة الإبداعية من المساهمة في إنتاج كونية فلسفية منفتحة للجملة المترجمة، وذلك عن طريق تطوير مضمونها وتوسيع آفاق استشكالها واستدلالها، بما تدخله عليها من عناصر مأصولة ومنتمية إلى المجال التداولي المنقول إليه. هذا في الوقت الذي تؤدي فيه الترجمة الإتباعية إلى تقديس المنقول الفلسفي، وحمل الاعتقاد بأن ما ورد فيه هو الحقيقة الكونية التي يجب حفظها وصون جلالها وعظمتها، مما يؤدي إلى إنتاج كونية فلسفية منغلقة لا تتيح للتفلسف المحلي المغربي أن يثمر ويزدهر.

ولهذا نجد الأستاذ طه عبد الرحمن يؤكد على أن الترجمة الإبداعية المأصولة وحدها من تستطيع أن تجعل المتلقي المغربي يتفلسف في عبارة هيدغر المذكورة، بحيث يستخدم في ذلك ألفاظا وتراكيب ومعاني مستمدة من مجاله التداولي، ولا وجود لها عند هيدغر نفسه؛ «كأن يكون معنى "عالمية الكينونة" عند هيدغر هو "ظهور الكينونة وخروجها إلى العالم وحضورها فيه"، في حين يدور تفلسف المتلقي المغربي على معنى "الظهور" مقرونا بمعنى "البطون"، وعلى معنى "الخروج" موصولا بمعنى "الإخراج"، وعلى معنى "الحضور" مقترنا بمعنى "الغيبة"، نظرا لما رسخ في مجاله التداولي من حقائق تتصل بها، منها أنه لا يظهر إلا ما بطن، ولا يخرج إلا ما أخرج، ولا يحضر إلا ما غاب، فيكون المفهوم الهيدغيري للكينونة قد اتسع استشكاله وتوسع استدلاله من طريق غير الطريق الذي سلكه هيدغر.»[1] وبهذا، تساهم الترجمة الإبداعية في إغناء المضمون المعرفي للجملة المنقولة وتوسيع آفاق التفلسف فيها، وذلك بالاعتماد على طرق وأدوات منبثقة من المجال التداولي الخاص باللغة العربية وبالقيم والدلالات التي تحيط بذاكرة ووجدان وعقل المتلقي الفلسفي المغربي.

وعلى العموم، يمكن القول انطلاقا من كل ما سبق أن تحقيق مزيد من الازدهار الفلسفي في المغرب المعاصر، لن يتأتى حسب طه عبد الرحمن إلا بتجاوز

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص165.

النهج الترجمي الإتباعي، والذي يقف عند حرفية المنقول الفلسفي ويجمـد علـى أشكال التفلسف المرتبطة بالأصل الذي ينتمي إليه هذا المنقول، وذلك بالعمل على اتباع نهج ترجمي إبداعي من شأنه أن يمكن من إضافة معاني جديدة مستمدة مـن المجال التداولي المغربـي إلى تلك المعاني الموجودة في النص الأصلي، مما قد يـؤدي إلى توسيع آفاق التفلسف أمام الفيلسوف المغربـي، وتمكينه من المزاوجة فيه بين الأصالة والحداثة، وبين الخصوصية والكونية.

ملحق

تأملات تساؤلية حول مفهوم "السؤال المسؤول" عند طه عبد الرحمن

1- من أجل شكل ثالث من أشكال السؤال الفلسفي:

إذا كانت الفلسفة تفكيرا تساؤليا، وإذا كان السؤال هو أداة رئيسية لإنتاج الأفكار داخل الخطاب الفلسفي، حتى اعتبر فيلسوف معاصر ككارل ياسبرز أن السؤال في الفلسفة أهم من الجواب، وأن كل جواب يصبح بدوره سؤالا جديدا، فإننا نجد الفيلسوف والمفكر المغربي طه عبد الرحمن يميز في تاريخ الفلسفة بين نوعين رئيسيين من السؤال؛ يختص أحدهما بالعصر اليوناني القديم، وهو سؤال الفحص الذي جسده سقراط والذي كان يروم اختبار أفكار المحاور وإفحامه، وذلك بالكشف عن التناقض الكامن في أجوبته المختلفة، ويختص الآخر بالعصر الأوروبي الحديث، وهو سؤال النقد الذي يعتبر إيمانويل كانط خير ممثل له، وقد كان نقدا موجها ليس فقط إلى المعرفة التي ينتجها العقل بل ينتقد العقل نفسه مستهدفا الوقوف عند حدوده في إنتاج المعرفة.

وإذ ميز طه عبد الرحمن بين هذين الشكلين من أشكال السؤال كما مورسا في تاريخ الفلسفة، فإننا نجده بعد ذلك يدعو إلى تجاوزهما من أجل إحداث شكل ثالث من أشكال السؤال الفلسفي؛ وهو الذي سماه ب"السؤال المسؤول"، والذي هو عنده «شكلا جديدا من السؤال يناسب ما يلوح في الأفق من مآلات الحداثة».[1] وما يلاحظ هنا هو أن هذا الفيلسوف المغربي يجتهد في نحت مفهوم جديد هو مفهوم "السؤال المسؤول"، والذي يجعله -سواء اتفقنا معه حول ما يحمله هذا المفهوم من معاني ورهانات أو اختلفنا معه في ذلك- رجلا متفلسفا

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2009، ص14.

بحق، إذا ما اعتبرنا أن لا تفلسف بدون ابتكار للمفاهيم ولا قدرة على ممارسة الفلسفة بدون نحت للمصطلحات كأدوات لبناء الأفكار وتوليدها، حتى اعتبر فيلسوف معاصر كجيل دولوز ومن ذهب مذهبه أن الفلسفة هي فن ابتكار المفاهيم. وما يلاحظ أيضا حول هذا المفهوم الطهائي هو أنه يحمل دلالة أخلاقية واضحة، وذلك أن المحمول "مسؤول" الذي يحمل على الموضوع "سؤال" هو مشتق من "المسؤولية" التي تمنح لهذا الشكل الجديد من السؤال طابعا أخلاقيا غير خفي عن الناظر، مما يجعل التفلسف بموجب هذا المنظور الطهائي مرتبطا بالتخلق؛ إذ لا معنى لطرح السؤال بدون أن تتحمل الذات مسؤولية الجواب عنه أولا، قبل أن تبحث عن جواب عنه لدى الآخر ثانيا. وإذا دققنا النظر وجدنا أن طه عبد الرحمن يراهن على هذا الشكل من السؤال من أجل أن ينظر لحداثة يبدو أنها تلوح له في الأفق الآتي، سواء القريب أو البعيد، وهي حداثة يريدها أن تكون أخلاقية مثلما أن السؤال المرتبط بها هو سؤال مسؤول وأخلاقي. وهذا يعني أنه يوجه نقدا للحداثة الأنوارية الأوروبية التي دشنها الكوجيطو الديكارتي ابتداء من القرن السابع عشر، وتعمقت مع المنجزات الفكرية والسياسية والعلمية والتقنية التي عرفتها المجتمعات الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وظهرت نتائجها بشكل جلي خلال القرن العشرين.

2- هل توجد شروط تاريخية فعلية لقيام "حداثة أخلاقية"؟

وإذا كان الأستاذ طه عبد الرحمن يذهب إلى اعتبار أن "السؤال المسؤول" «يناسب ما يلوح في الأفق من مآلات الحداثة»، فإنه يبدو أنه سؤال يرتكز على نقد أخلاقي لما آلت إليه الحداثة الغربية، وما نجم عنها من آثار سلبية ومدمرة للروح البشرية وللعلاقات الإنسانية، كما أنه يبشر بحداثة مأمولة يريدها هذا الفيلسوف المغربي أن تكون بديلا عن الحداثة الغربية. لكن في الوقت الذي نجد أن هذه الأخيرة كانت وليدة لمجموعة من الشروط الموضوعية والواقعية التي أنتجتها، والتي جعلتها قادرة على أن تحدث تغييرا كليا وجوهريا في حياة المجتمعات الأوروبية ونقلها إلى أطوار حضارية متقدمة، فإننا نجد أن هذا الطور

"الأحدث" من الحداثة الذي يبشر به طه عبد الرحمن يفتقد إلى مثل هذه الشروط الواقعية والفعلية التي من شأنها أن تجعلها أمرا واقعا وذا آثار ملموسة على كافة مستويات ومناحي الحياة العامة للناس.

وإذا كانت الحداثة الأنوارية الغربية قد تطورت مع مرور الزمن وأفرزت نقدا مضادا لها، ومن داخل المنظومة الفكرية الغربية ذاتها، وهو ما أدى إلى الانتقال إلى مرحلة جديدة نعتت بـ "ما بعد الحداثة"، فإنه يبدو أن الأستاذ طه عبد الرحمن يأمل في حداثة لا يمكنها أن تنبت في أرض المجتمعات الغربية، باعتبار أن هذه الأخيرة لم تستطع سوى أن تنتج تيارات تنتقد سلبيات ومنزلقات وحدود العقل الأنواري والحداثة المرتبطة به، دون أن تتخلص من الأسس الفلسفية العميقة والمنطلقات العلمية الأساسية التي تحكمت في تشكل هذا العقل. وهكذا فالحداثة الغربية تنتج دوما، ومن داخل منظومتها المعرفية الخاصة، تيارات نقدية تتوخى تطويرها وتصحيح مسارها من أجل ارتياد آفاق إنسانية أفضل.

وإذا كانت "الحداثة المسؤولة"، على غرار "السؤال المسؤول"، لم تنبت في أرض الأمم الغربية، الأوروبية أو الأمريكية، ولا حتى في غيرها من المجتمعات والشعوب، فهل يمكن القول أن واقع المجتمعات الإسلامية أو العربية الإسلامية مؤهل لإفراز مثل هذه "الحداثة الأخلاقية" المأمولة؟ وإذا كانت الحداثة الغربية قد ظهرت نتيجة شروط تاريخية محددة، فهل تلوح في أفق المجتمعات العربية –على أساس أنها لا تتوفر فيها الآن– شروط تاريخية تسمح بإفراز حداثة بمواصفات عالية الجودة أخلاقيا وعلميا وسياسيا واقتصاديا، تكون قادرة على منافسة الحداثة الغربية وتجاوزها؟ وإذا افترضنا، مع العلم أنه يوجد بون شاسع بين الأمر المفترض والأمر الواقعي، أن هذا المطمح قابل للتحقق الفعلي داخل الفضاء السوسيوثقافي للمجتمعات العربية الإسلامية، فهل يمكن بلوغه دون الدخول في حوار وتفاعل وتثاقف مع منتجات الحداثة الغربية، بشكل يسمح بالاستفادة من أجمل وأفضل ما فيها، أم أن بلوغ مثل هذه الحداثة "الأخلاقية المسؤولة" لا يمكنه أن يحدث إلا بالقفز على منجزات الحداثة الغربية ورفض منتوجاتها الفكرية والسياسية والروحية والعلمية؟ وهل هذا الرفض ممكن في ظل الواقع الذي تعيشه المجتمعات العربية

اليوم؟ ومن ناحية أخرى؛ ألا يمكن القول بأن الحداثة الغربية تتضمن عناصر علمية وفكرية هي نتاج لجهود ساهمت بها مختلف الأمم والشعوب الإنسانية، بما فيها الأمة العربية الإسلامية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يبدو أن خلق أي تطور حضاري أو بلوغ أي حداثة في المستقبل لا يمكنه أن يتم سوى بالارتكاز على عناصر ومكونات توجد داخل الحداثة المسماة "غربية"، دون أن يعني ذلك عدم التعامل معها بحس نقدي يسمح بتثمين وتطوير محاسنها من جهة، وتجاوز عيوبها ومساوئها من جهة أخرى.

وهكذا يجد المتأمل والمتفحص أن مثل هذه الأسئلة تطرح صعوبات وتثير تحديات أمام بلوغ مستوى الحداثة التي تتناسب مع طبيعة "السؤال المسؤول"، والذي يريد له طه عبد الرحمن أن يكون من بين الأدوات العقلية الأساسية لإنتاج نكر فلسفي أحدث أو أكثر حداثة.

3- هل فعلا أن السؤال السقراطي سؤال "غير مسؤول"؟!

وإذا عدنا إلى سؤال "الفحص" السقراطي، الذي ظهر إبان الطور اليوناني القديم، فإننا نجده من المنظور الطهائي سؤالا "غير مسؤول"؛ وآية ذلك أنه في نظر مفكرنا المغربي سؤال يفحص موضوعه ويتساءل عنه، لكنه لا يفحص وضعه كسؤال ولا يتساءل حول السؤال ذاته. فالفيلسوف سقراط، من هذا المنظور الطهائي، يعتقد في السؤال ولا يضعه موضع سؤال؛ فهو فيلسوف يسأل ولا يتوقف عن طرح السؤال، كما أنه يقذف بالسؤال في وجه الآخر المحاور، منتظرا منه إجابات محددة لا تلبث أن تتحول هي بدورها إلى أسئلة تكاد تكون لامتناهية. وبهذا المعنى فالسؤال السقراطي، حسب طه عبد الرحمن، يجعل صاحبه غير مسؤول عن تقديم أجوبة عن الأسئلة التي يطرحها! «فيكون وحده السائل والمجيب غيره»،[1] وهذا ما يستدعي تجاوز سؤال "الفحص" إلى سؤال آخر هو "السؤال المسؤول" الذي يكون بموجبه الفيلسوف مسؤولا عن كل أفعاله، بما في ذلك تلك الأسئلة الفلسفية التي يطرحها. وهذا ما يجعله مطالبا بالإجابة عن الأسئلة التي يطرحها قبل أن يطالب غيره بالإجابة عنها. كما أنه

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص15.

مطالب بإدراك الأسباب التي تجعله يطرح الأسئلة، ومعرفة الغايات المتوخاة من طرحها. ومن ناحية أخرى، فالفيلسوف السائل هنا، وبحكم مسؤوليته عن الأسئلة التي يطرحها، فإن عليه أن لا يطرح كل الأسئلة التي تخطر له في الذهن، بل إن عليه أن لا يسأل إلا عما يكون ملزما بالإجابة عنه من أسئلة؛ فإذا كان يتمتع بحق السؤال، فإن على عاتقه أيضا واجب الجواب.

ومن هنا نجد أن طه عبد الرحمن يستنتج أن «الأصل في الفلسفة ليس -كما اشتهر- "السؤالية"، وإنما "المسؤولية".»[1] وهذا ما يلزم الفيلسوف بالجواب عن الأسئلة التي تحيط بوجوده، أو يلقي بها الغير إليه، وهو إلزام أخلاقي يجعل "السؤال المسؤول" ذا بعد أخلاقي، ويجعل التفلسف تخلقا.

لكن إذا رجعنا إلى الممارسة الفلسفية السقراطية، كما تجسدت في المحاورات الأفلاطونية، فإننا نجد أن سقراط لا يطرح الأسئلة من أجل الأسئلة نفسها، أي من أجل طرحها في حد ذاتها، بل إننا نجده يبذل جهودا مضنية وسيزيفية من أجل الإجابة عنها. وإذا كنا نجد سقراط يلقي بالأسئلة على الآخر المحاور، فإنه في الواقع يطرحها على نفسه أولا قبل أن يلقي بها في وجه الآخر، وبالتالي فالتفلسف السقراطي هو نوع من التساؤل المونولوجي الذي يحدث بداخل الذات أولا، ويتمظهر من خلال التحاور مع الآخر ثانيا. فنموذج التفلسف السقراطي لا يجعل صاحبه سائلا فحسب، بل إنه يجعله "مسؤولا" أيضا عن البحث عن كل السبل الممكنة للظفر بالجواب. وإذا كان الفيلسوف لا يظفر في كل الأحوال بالجواب الحاسم والنهائي عن كل الأسئلة التي يطرحها، فإن ذلك يخرج عن إطار "مسؤولية" الفيلسوف، ويصبح متعلقا بطبيعة السؤال نفسه؛ إذ لا يستطيع العقل البشري أن يجيب عن كل الأسئلة التي يطرحها، لكنه مع ذلك -وبحكم طبيعته لا يمكنه أن يتغاضى عنها أو يمنع نفسه من طرحها. وإذا كان سقراط يتوجه بالسؤال إلى الآخر المحاور، فإنه يبتغي من وراء ذلك التعاون معه على الجواب عن الأسئلة التي يطرحها الوجود الإنساني على جميع الناس، وإن كان الفيلسوف هو أكثر من غيره إحساسا بها وانتباها إليها.

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص15.

وهذا ما يجعلنا نستنتج أن سؤال الفحص السقراطي ليس سؤالا غير مسؤول معرفيا وأخلاقيا، كما أنه ليس سؤالا يعتقد السؤال في حد ذاته، بل إنه يتوخى من جهة فحص درجة صحة المعرفة لدى الآخر، كما أنه يسعى من جهة أخـرى إلى الحصول على المعرفة اليقينية بصدد المشكلات الأساسية التي تكتنف وجود الذات، كما تكتنف وجود الآخر. وبهذا المعنى، فالممارسة التفكيرية السقراطية، وإن كانت قد اشتهرت بـ "السؤالية"، فإنه لا ينبغـي أن ننفـي عنـها اتصـافها أيضـا بـ "المسؤولية"؛ مادام أن سقراط لا يكتفي بطرح الأسئلة على الآخرين فقط، بل إنه يطرحها على نفسه قبل أن يطرحها عليهم، كما أنه يساعدهم على الإجابـة عنها، ويبدو أكثر حرصا منهم على الظفر بجواب محدد عنها.

وإذا كنا نجد أن الحوارات السقراطية لا تنتهي، في الغالب، بالحصول علـى مثل هذا الجواب المأمول، فإن هذا لا يعود إلى نقص في "المسؤولية" التي يتوخى أن يتصف بها الفيلسوف، بل إن ذلك يرجع إلى صعوبة تلك الأسئلة وتشعبها، بحيث لا يصل الفيلسوف في الغالب إلى جواب واحد جامع مانع عنها. غـير أن عـدم العثور على جواب نهائي لا يعني السقوط في نوع من العدمية السـؤالية، بـل إن مداومة الأسئلة وتتاليها تتخلله لحظات يتم فيها الوقوف عند أجوبـة جزئيـة أو مؤقتة أو محتملة، تجعل الذهن منفتحا ومتيقظا وحذرا مـن الوقـوع في الأوهـام والأخطاء والأباطيل.

4- هل النقد الكانطي يعتقد في نقده وغير مسؤول عنه؟!

وإذا عدنا إلى "سؤال النقد" الذي تعتبر فلسفة كانط خير مثال عليه، فإننـا نجد طه عبد الرحمن يعتبره هو الآخر نقدا "غير مسؤول"، لأن كانط في نظره وإن كان قد وجه نقده إلى العقل، فإنه لم ينتقد هذا النقد ذاته للعقل، ولـذلك فهـو «نقد يعتقد نقده ولا ينتقده.»[1] ومن هنا ينفي مفكرنا المغربـي عـن النقـد الكانطي صفة "المسؤولية"، وبالتالي صفة "الأخلاقية"، لأنه يتخذ النقد كمعتقـد،

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربـي في الاختلاف الفلسفي، ص14.

بينما "النقد المسؤول هو الذي لا يركن إلى الاعتقاد في نفسه، فضلا عن عدم الركون إلى الاعتقاد في وسيلته التي هي العقل، وإنما يمارس النقد على نفسه كما يمارسه على منقوده وعلى وسيلته العقلية، فهو إذن ليس بنقد معقود يخشى انعطافه بالضرر كما هو شأن السؤال بلا مسؤولية، وإنما هو نقد منقود يؤمن جانبه، بل يرجى نفعه.»[1] لكننا نتساءل من جانبنا؛ هل فعلا أن الفيلسوف كانط يعتقد في مطلق النقد؟ وهل صحيح أن هذا الفيلسوف الألماني كان يمارس النقد من أجل النقد، وبدون أية "مسؤولية"؟!

الواقع أن ما نعرفه بشكل أكيد عن كانط هو أنه قام بعمل نقدي أساسي وهام في تاريخ الفلسفة، تمثل في نقده للعقل الفلسفي الميتافيزيقي كما تجسد في تاريخ الفلسفة الأوروبية، بحيث أنه كان نقدا نابعا من "مسؤولية تاريخية" حتمت على فيلسوف ككانط النظر في الكيفية التي كان يشتغل بها العقل الفلسفي السابق، وذلك من أجل الكشف عن طريقته في إنتاج المعرفة من جهة، وتبيان حدوده في إنتاجها من جهة أخرى. فكانط، والحالة هاته، لم يكن يمارس النقد من أجل النقد، كما أنه لم يتخذ النقد كمعتقد، بل كان يتخذه كوسيلة لبلوغ أهداف محددة تمليها عليه "مسؤوليته" التاريخية والفكرية كمثقف وكفيلسوف. وبهذا المعنى فالنقد لم يكن عند كانط مذهبا أو "عقيدة"، بل كان أداة لتجاوز الطريقة التي كان يعمل بها العقل الفلسفي السابق، وبالتالي التأسيس لطريقة أخرى أكثر فائدة وإيجابية. ويتجلى هذا مثلا في إظهار كانط أن تفكير العقل في الموضوعات الميتافيزيقية، كوجود الله وبداية العالم وخلود النفس، هو تفكير لا طائل منه مادام أن العقل لا يصل بصدد هذه الموضوعات والقضايا الميتافيزيقية إلى أجوبة حاسمة، بل إنه يظل يتخبط بصددها في مجموعة من المتناقضات التي لا حل لها من الناحية العقلية والمنطقية. ولهذا نجد كانط يقرر أن الميتافيزيقا هي موضوع اعتقاد أخلاقي أو ديني أو قلبي، وليست موضوع بحث عقلي أو علمي أو معرفي؛ فبإمكاني أن أقول انطلاقا من الإيمان الخلقي: "إنني واثق أخلاقيا من أن ثمة

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص16.

إلها"، لكنني لا أستطيع أن أقول منطقيا أو علميا: "إن الله موجود". ومن هنا فقد جعل كانط العقل النظري سبيلا إلى العلم، بينما جعل العقل الأخلاقي العملي سبيلا إلى الإيمان.

لقد كان كانط إذن يدرك جيدا أهمية القيام بنقد داخلي للعقل الفلسفي، ولذلك فهو لم يكن هائما في وادي النقد، لا يلوي على شيء، كما يوهمنا المنظور الطهائي، بل كان بحكم حسه الفلسفي والأخلاقي مطلعا بمسؤولية فرضتها عليه الظرفية التاريخية لعصر الأنوار، الذي هو كما نعلم عصر النقد بامتياز؛ بحيث راح فيه الفلاسفة والمفكرون يراجعون أفكار وأساليب التفكير الماضوية، وذلك من أجل تجاوزها نحو تأسيس أفق فكري أرحب وخلق فضاء مجتمعي أفضل. ولهذا فقد كان "سؤال النقد" الكانطي سؤالا مسؤولا يرجى نفعه، بحيث وضع حدودا فاصلة بين العقل النظري والعقل العملي أو بين العلم والإيمان، وجعل لكل منهما مكانته ومجال اشتغاله، وأبرز ضرورتهما وأهميتهما معا داخل حياة الكائن البشري.

5- كيف يمكن للفيلسوف العربي "الجديد" أن يكون في مستوى مسؤولية سقراط وكانط؟

وإذا تبين لنا أن كلا من سقراط، فيلسوف الطور اليوناني القديم، وكانط، فيلسوف الطور الأوروبي الحديث، قد تفلسفا بشكل مسؤول، وقد كان لتفلسفهما أثرا إيجابيا في تاريخ الفكري الفلسفي لا يخفى على أي ناظر متفحص، فإن الرهان الذي ينبغي التفكير فيه الآن هو؛ كيف بإمكان "الفيلسوف العربي الجديد"، وهو تعبير يستخدمه طه عبد الرحمن، أن يكون في مستوى المسؤولية التاريخية المنوطة به، وكيف بإمكانه أن يقدم نموذجا لتفلسف عربي أصيل ومسؤول ومرتبط بقضايا الراهن العربي؟ وإذا كان سقراط قد تفلسف من منطلق مسؤوليته كفيلسوف أراد تخليص الفكر اليوناني من الأساطير والمعتقدات الباطلة، وإذا كان كانط قد اطلع بمسؤولية نقد العقل الفلسفي بغية تصحيح طريقته في التفكير وجعلها أكثر جدوى وفعالية، وهو ما جعل هذين الفيلسوفين في مستوى ما هو مأمول منهما تاريخيا، فهل سيكون "الفيلسوف العربي

الجديد" في مستوى طرح الأسئلة التاريخية الحقيقية النابعة من الظرفية الاجتماعية التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم؟ وإذا كان سقراط وكانط، وغيرهما من الفلاسفة الأوروبيين، قد طرحوا بحرية الأسئلة التي يلزم طرحها ويلزم الجواب عنها، أي تلك التي فرضتها عليهم الحاجة التاريخية والاجتماعية، فهل نأمل في بزوغ جيل من "الفلاسفة العرب الجدد" يكون قادرا على التفلسف الصحيح والمبدع، وذلك بامتلاكهم القدرة على الانتباه إلى الأسئلة الحقيقية لمجتمعاتهم وتجسيدها في أشكال مختلفة من التفلسف؟ وهل ممارسة الإبداع الفلسفي من خلال الارتباط بقضايا مجتمعاتنا، لا يكون بالضرورة إلا من خلال القطع النهائي مع أساليب التفكير الفلسفي الغربي؟ ألا يمكن استثمار مفاهيم ومناهج الفلسفة والعلوم الغربية، باعتبارها إرثا إنسانيا، والعمل على تبيئتها والاستئناس بها من أجل التفكير في قضايانا الفكرية والسياسية والاجتماعية؟

ليس المقام لكي نفصل في الإجابة عن هذه الإشكالات، ولكن نكتفي بالقول إن الانغلاق على الذات لا يمكن أن يكون هو السبيل إلى الإبداع الفلسفي، بل شرط هذا الإبداع هو الدخول في حوار مع الآخر والاستفادة من أجمل ما عنده من جهة، كما يلزم من أجل التخلص من التبعية وتحقيق طموح الإبداع أن يكون "الفيلسوف العربي الجديد" قادرا على ابتكار مناهج ونحت مفاهيم خاصة به؛ تتناسب مع ما تتيحه له أساليب اللغة العربية، وتتوافق مع ما يزخر به الحقل التداولي الفكري والاجتماعي العربي من جهة أخرى.

المراجع

- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الجزء1، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1995.
- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الجزء2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت 1999.
- طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، أبريل 2000.
- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009.
- طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية 2009.
- طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2013.
- طه عبد الرحمن، **سؤال العمل؛ بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، الطبعة الأولى 2012، المركز الثقافي العربي، بيروت.

عوائق الإبداع الفلسفي العربي

حسب طه عبد الرحمن

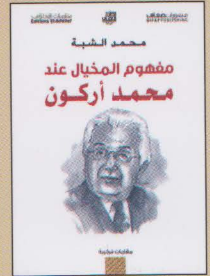


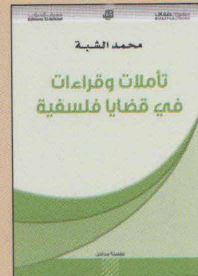
محمد الشبة

▪ كاتب من المغرب.

ولن يتحقق طموح الإبداع في الفلسفة العربية إلا إذا أنصت الفيلسوف العربي إلى دقات قلب مجاله التداولي الخاص، فينشئ فلسفة متميزة ومعبرة بصدق عن القضايا والإشكالات السائدة في حقل الثقافة العربية الإسلامية، وحاملة للقيم والحقائق التي تختلج في وجدان وعقل الإنسان العربي والمسلم. ولهذا فعقم الفلسفة العربية يأتيها من تبعية أهلها وخضوعهم لما يوجد عند الغير، وهو ما يجعلهم يدورون في فلك الإشكالات والمناهج السائدة في المجال التداولي الفلسفي الغربي، ولا يتمكنون من إبداع فلسفة أصيلة ومتناسبة مع الخصائص والمقومات المحلية للذات العربية الإسلامية. ولهذا السبب، نجد طه يخاطب المتفلسفة العرب، بكثير من الأسى والحسرة قائلا: «ألم يان للذين أحبوا الفلسفة بقلوب غير قلوبهم أن يتبينوا أن حبهم لها إن لم يصب عقولهم بالسُقم، أصابها بالعقم! فمتى إذن نفكر بالقلوب التي لنا وليست لغيرنا حتى نرى العقول التي فينا تبدع من أجلنا ومن أجل الناس جميعا فلسفة سليمة لا سقم في أساسها ومنتجة لا عقم في أفقها.»

▪ صدر له عن ضفاف:









كلمة KALIMA

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

دار الأمان الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

جميع كتبنا متوفرة في موقع نيل وفرات.كوم www.neelwafurat.com - www.nwf.com